吳文藻主編

社會學叢刊　甲集第二種

知識與文化

張東蓀著

商務印書館發行

吳文藻主編

社會學叢刊　甲集第二種

知識與文化

張東蓀著

商務印書館發行

社會學叢刊總序

吳文藻

本叢刊之發行，乃基於兩種信念及要求：一爲促使社會學之中國化，以發揮中國社會學之特長；一爲供給社會學上的基本參考書，以輔助大學教本之不足。叢刊內容暫分爲三集：甲集爲社會學理論及方法論；乙集爲國內鄉鎮社區之實地調查報告；丙集爲邊疆社區之實地調查報告。以後尙擬陸續增添，如丁集爲社會史等，俾可適應時代需要。中國社會學，尙在草創時代，故各集不得不兼收創作與譯述。茲就社會學之中國化，與基本參考書之供應，以及甲集社會學理論及方法論之編纂，三點略分論之。

（一）社會學之中國化　社會學誕生於中國，將近四十年，而大學之開講社會學，至多不過三十年。始而由外人用外國文字介紹，例證多用外國材料；繼而由國人用外國文字講述，有多講外國材料者，亦有稍取本國材料者。又繼而由國人用本國文字講述本國材料，但亦有人以一種特殊研究混作社會學者，例如有以社會學爲社會問題的研究者，亦有以社會學爲唯物史觀或辯證法的研究者。要之，當此期間，社會學在知識文化的市場上，仍不脫爲一種變相的舶來品。近十年來社會調查與統計的風氣頗爲流行，搜集事實及尊重事實的重要逐漸被人認識，此本爲科學進步極好的象徵。但不幸又有誤以「測量」爲科學者，甚至亦有誤以「在實地調查以前腦中應只有一張白紙」爲嚴守科學精神者。殊不知一切科學工作的進行，事前必須懸有一種可以運用的假設，假設與科學絕不可分。我們的立場是：以科學假設始，以實地證驗終，理論符合事實，事實啓發理論；理論與事實糅和一起，獲得一種新綜合，現實的社會學纔能在中國的土壤上生根。又必須有本此眼光訓練出來的獨立的科學人才，來進行獨立的科學研究，社會學纔算澈底的中國化。

（二）基本參考書之供應　在歐美各大學本科就學青年必讀之書，除了中外典籍外，至少尙有兩大類：一是標準教科書，一是基本參考書。前者較盛行於美國，後者則通行於歐洲各國。惟近年來美國先進學者已以教本內容包羅萬象，難免膚淺，使青年讀者在思想上得不到眞正的修養，及嚴格的訓練。年來國內各大書坊，因迎合潮流，對於大學叢書——特別可

以採用爲教本者——頗爲提倡。此於大學教材標準之劃一及程度之提高，固不無小補。但一方面亦不免使讀者養成「教本蔽」的心理習慣，或竟驅使求智慾極強盛的青年沾染了「思想公式化」的流行病，在青年思想上，實潛伏着很大的危機。我們有鑒於此，就在適應當前環境需要的前提下，來充量介紹及發揮一派一家之言，俾使青年得有機會來鍛鍊「思想體系化」的頭腦，中國今日思想界所需要的刺激，是學派之爭，而不是門戶之見。這或許是糾正複雜錯誤思想最靈驗的藥劑。

（三）甲集社會學理論及方法論之編纂　本叢刊的主旨是要在中國建立起比較社會學的基礎。所謂比較社會學，簡單言之，即係應用類似自然科學上的方法——即比較法，對於各地現存的社區，作系統而精審的考察。現代社區的核心爲文化，文化的單位爲制度，制度的運用爲功能。我們卽本功能的與制度的入手法，來考察現代社區及其文化。因此，也可以說，社會學便是社區的比較研究，文化的比較研究，或制度的比較研究。這樣的比較社會學是包括了通常所謂的「農村社會學」與「都市社會學」，「社會人類學」與「文化人類學」，或「民族學」與「民俗學」的園地，因爲現在各國社會學與人類學所對付的題材，觀點及方法，實在完全是一樣的；並且這種看法與我國國情最爲吻合！

「社區」、「文化」、「制度」及「功能」，皆係比較社會學上的基本概念。這些以及其他一切概念，密切聯繫起來，組成一個體系，即是比較社會學上的「概念格局」(conceptual scheme)。這種概念格局是一切科學思辯工作上所必不可少的工具。爲要發展比較社會學的園地，凡關於社會與社區，文化與文明，組織與制度，以及結構與功能等等的基本學理，都想分別予以介紹及發揮。介紹雖以限於一派一家之言爲主體，但針鋒相對的理論具有獨特的貢獻者，亦在採納之列。

甲集徵稿的範圍，除普通社會學外，亦兼及特殊社會學：有關於文化的功能方面者，如經濟社會學，法律社會學，宗教社會學，道德社會學，藝術社會學等；也有關於團體的制度者，如家族社會學，民族社會學，階級社會學，專業社會學，國家社會學等。因爲必須在特殊社會學方面先行表顯了成績，普通社會學纔能立下根基；又必須在專刊(monograph)社會學發達以後，比較社會學纔有眞正立足之地。

專刊社會學是重視社會學方法論以後的產品，故理論與事實之間必

須契合，一方面可給理論以健全的基礎，一方面可給事實以科學的結構。因此，社會學不僅僅是事實的科學，而乃是理論必須根據事實的科學。前面說過，本功能的觀點，以考察現代社區。所謂功能觀點乃是先視社區爲一整個，就在這整個的立足點上來考察其全部社會生活，並視此社會生活的各方面爲密切相關的一個統一體系的各部分。在社會生活的任何一方面，欲求得正當瞭解，必須就從這一方面與其他一切方面的關係上來探究。例如若欲瞭解某一村落的經濟生活，就必須考察它與家族或宗族的關係，與宗教及巫術的關係，乃至與社會裁認的關係。換言之，每一社會活動，不論是風俗，制度，或信仰，都有它的獨特的功能，非先發見它的功能，不能瞭解它的意義。任何活動的功能便是它在社區視作統一體系下的全部社會生活上所佔的地位。因此，站在方法論上講，比較社會學乃是應用功能的實地研究法以證驗假設的一種觀察。如果審愼應用控制後的觀察的比較法，則就等於實現自然科學的實驗法了。

最後，戰時紙張昂貴，印刷困難，人民購買力又極度低降。普通大學叢書，例必數十萬言，定價之高，端非一般讀者所敢問津，惟目今國內精神食糧之缺乏，已爲大衆所公認。爲欲迅速供給社會科學的讀物，只能採取小型刊物的叢刊方式，以應需要。海內君子幸留意焉。

民國二十九年十二月，陪都。

自　　序

本書在著者困居中寫成。畢後重閱一遍，自覺敍述上不甚暢達。其故有三。一爲在惡劣環境中，心緒不寧，以致下筆時有應先說者反而後說，有應在一處連接着講者卻又分在幾處來述。二爲急於脫稿，以致無暇作充分的修正。因時局關係，總覺得早日寫定爲宜。以後如何，均在未可知之數。三爲我所討論者在其本身確爲十分複雜，且極深奧，因此不容易以明淺之筆表達之。根據此點，著者願以十二分誠意請求讀者：即不讀則已，倘蒙賜讀，務必把全書通讀，千萬不可僅取一章一節。

至於海內學者如賜評正，亦盼勿斷章取義。本書中所說各端都是著者多年所積於心中的，至此可謂一吐爲快了。書中沒有一句話不是從我心坎中出來的；至於聽者或有有何不痛快，我亦不管了。按理，本書如詳細敍述自可得數十萬言，不過著者特別將他人已經說過的儘量略去，故本書所說的全是個人的主張。讀者如能參考最近歐美的哲學心理學社會學著作當可有些裨助。著者敢以一點自詡，就是全書沒有一句，或一個意思，而不是極清楚的。因爲哲學家往往犯含糊不清的毛病，本書自信已完全避去此種缺點。

又本書曾以知識學的名義在燕京大學作講義，講了一學期。試驗的結果居然使學生都能充分了解，並無晦澀之處，我頗引以爲幸事。

附錄五篇都是舊作，可以與本書互相對證。其中或有小小的地方與本書所言不十分相合。那些地方卻都是我已經拋棄的了，只因無暇細改，故仍存留。讀者請仍以本書爲最後標準。

此外目錄係仿英人著書的體例，作爲「撮要」性質。或可更有幫助。但仍不能包括全節所言，故仍盼全讀爲妥。

民國二十九年四月三十日序於燕京大學哲學系室

目　　錄

知識與文化

緒論

§ 1. 本書的目的在想建立一種獨立的知識論，其所以與文化論相聯，乃是由於注重於知識之「集合性」(collectivity)。詳言之，卽志在設法對於知識的構造加以詳細分析；並志在經過這樣分析之結果得闡明「理論知識究竟是甚麼。」通常關於知識之研究名曰知識論。在西方哲學上有所謂「知識論居先」(priority of epistemology)的問題。本書並不想以知識論作爲形而上學之序論或先奏曲。故本書之目的在使知識論成爲一種獨立的學問，這個學問不專是爲了形而上學作先導，並且亦可與社會科學作伴侶，當然卽無所謂居先與不居先了。原來作形而上學先導的知識論是不注重於討論知識的各方面而只注重於認識問題，所以可名之曰認識論(theory of cognition)，可以康特的理知檢別(Kant's Critique of Pure Reason)作一個代表。他這書中所討論的中心不外乎是「可能性」。所謂經驗之可能性，就是「經驗如何乃能成立？」這種發問的態度就是認識論的特徵。本書卻是取廣義的立場，把認識論上的問題合併在知識論內解決之。本書注重知識之有集合性，是因爲這一點乃向來知識論所忽略的。因知識有集合性，所以必從社會學以討論之。而個人知識所以受制限，亦正由於此。

上述的理由恐怕讀者非俟讀完了全書以後不會澈底明白。我願意在開始時卽向讀者提出一個要求：卽請求讀者不要希望在初讀數頁或數章以後卽得着本書的中心思想。本書中所含的思想是比較複雜。所以希望讀者有些忍耐，把他讀完了以後方可說，明白其思想的中心是在那裏。

§ 2. 原來研究知識可有種種不同的觀點。有以心理學作出發點的；有以論理學作出發點的。從心理學的觀點再上溯一下，又可以推到生物學的觀點。故有生物學的知識論。——例如柏格森(Bergson)論智慧。此外自然又有形而上學的知識論，已如上述，但這種知識論復有種種不同。有從邏輯出發的；又有從經驗上出發的。在這些以外還有從社會學的觀點以討論

知識的。這些觀點雖然各各不同，但有時並非完全互相排斥。這是我們所應明白的。不過以往作這種研究的人往往因只取一種觀點遂致將其他各種觀點完全忽略了，而並非在實際上這些觀點互不相容。本書當然不能將這些觀點一一平列起來，同時並取，然而在可能範圍內務求使所取的觀點能與其他各方面相調和，相容納。

觀點的不同是由於出發點的不同。出發點的不同是由於所取的態度有不同。而態度所以有不同，倘從外面來看，據我所見，是以為由於文化的影響。文化的環境，尤其在思想方面，很足以決定研究者的態度。我們苟把文化的各方面會合起來觀之，則所有的觀點便各各得其相當地位，而不致有互相排斥的情形了。這樣豈非以文化的觀點而包括其他觀點麼？然而不盡然。因為我們必須採取一個觀念，自然是在拿文化來詮解各觀點時便是以文化為觀點；然而另外又必須對於文化下一解釋，這便不是以文化為觀點了。本書的目的在以文化而說明知識的性質，同時又以知識而表明文化的作用；在表面上看，好像完全是循環的。

須知哲學上一切研究都不能免於循環。因為這完全是一個關於起點之問題。好像一個球體，任何一點皆可作為起點，同時亦都可作為終點。哲學上的對象其本身總是這樣情形。他可以隨你任擇一點作起點。由這一點出發，而推廣下去一直仍到原點為止。於是起點反變為終點了。換言之，即出發點同時即為結論了。在我的看法，以為這種起點的決定由於研究的態度，而研究的態度則受文化的影響。例如西方研究哲學的人們總是以「經驗」為起點。其實「經驗」一詞本身極為含混。其範圍大小極不一致。須知這樣以經驗為起點的態度乃是西方哲學傳統的態度，而並不是哲學研究上，不拘任何皆必須擇取的唯一方法。因為「經驗」本身依然是一個未經分析的假定。中國哲學向來就不以經驗為起點，因此中國哲學上知識論不在居首的地位；但中國哲學卻不失為人類的一種哲學。

起點的決定是一件最難的事件。西方哲學所以經驗為起點的緣故，是以為經驗最直接最不可疑。其實我們認定經驗是最直接最不可疑，依然是由於我們對於經驗加以研究後所得的結果。並不是在未分析以前所自己顯示的天然事實。所以我們應得明白任何研究決不能完全避免循環。而循環亦不見得就是一件可怕的事情。

§ 3. 本書於此既提出「文化」一概念，則不能不求得一個比較切當

的解釋，所以在緒論上解釋文化的緣故是想給讀者在開始時卽對於文化有一個了解。在上文已經說明，我們不但不求避免循環，並且正要在循環中表現我所主張的這個道理。所以在下文不必先假定文化，而另從他方面以求結論達到文化。而現在則先單就文化來說一說。

本書上用「文化」這一個概念有二個意思。一個是最低的卽最淺而最廣的。一個是最高的，卽是比較最具體最深切的。先從最低的方面來說，文化的定義可以說就一個人而言，凡加於其素樸生活上的都是文化（關於這個人的）。換言之，在其「僅僅乎生活」以上的都屬於文化之範圍。但這個僅僅乎生活只是一個限極概念而不必實有那麽一回事。這原是分析的結果：就是把文化中所含的所謂「赤裸的」（卽自然的）分別出來，於是所餘留的便完全屬於文化範圍了。這個最低限度的解釋不過表明文化之最大限界而已。尙不足以說明其本身的性質。所以必須另有一個說明。須知這個最低限度的定義與下述的另一個定義卻毫無抵觸，且可以互相補充。必須二者相合，方可得一個正當的了解。因爲只有這個最低的解釋是決不夠的。

另外一個說明是根據各科學的硏究而用於社會學上以後纔得的。本書對於此不想細說，有瓦登的人類文化之創生（C. J. Warden, The Emergence of Human Culture）一書大足供參考。其書中所述大概爲現代社會學家所公認的。就個人講，每一個人的思想行爲有一定的共同形態，（不論是接收於他人，抑或自己表現出來給他人看，）就其所使用的物質工具來講，這些工具雖只是由個人思想行爲的一定態度所形成，而卻又回頭來反以形成個人的思想行爲。人類旣因爲有社會組織乃自會造成一界，名曰文化界或文化層(cultural level)。這種界層說就是以爲社會文化是個人以上的另一界層。學者名之曰超有機體界（superorganism)。因爲文化出來了，個人反而爲文化所薰染，所變易。則超有機體在一方面是個人的有機體的擴充與延拓；而在他方面個人的有機體反爲其所吸收。因爲個人的生命本來不能自己一個人生活下去。在動植界有羣棲的現象。在羣棲中一個生物便等於一個有機體的一個細胞。所以現代的生物學不把生物的個體與其環境分開。反之，乃以爲一切生物其個體與環境是打成一片的。並不是環境不變而個人去適應之；亦不是個人固定可在任何環境之下。而乃是個體與環境交互影響，個體的性質有由環境而鑄成的；環境卻

又可由個體而加以改變。這種把環境與個人打成一片的情形卽是所謂超有機體界。須知超有機體界只是指一個「界」而言，並不像有機體那樣是一個「體」。不過有幾分相似而已。我們人類的環境除了物質界以外就是社會。但須知物質環境亦是吸收在文化環境內。學者把物質環境與社會環境分爲二種，原是一時的權宜，便於分析而已。並非說有兩種獨立的環境。瓦登對於物質文化與社會之關係有下列的話：物質文化與社會文化在根本上只是人類思想行爲之慣常狀態而已（前書十三頁）。須知一切物質環境都有人力參加其間。所以由物質造成的各種器具什物不單是表示「社會的文化」，並且是表示人類的知識。因此我敢說文化就其本質而言，是屬於「心理的」(psychical)，並且是有知識的成分在內。因爲文化雖是一個界層，但分析之卻不外乎物質天然環境，器具的技術，行爲的習慣，社會的組織，等等，就中物質環境是在感覺知覺上顯現，技術更偏於知識，習慣是由於心理上有較固定的軌道，社會的組織大部分出於習慣，而兼含有信仰成分在內。西文名之曰 moral 卽是此義（此字不可譯爲道德的，乃心理的與文化的之義）。故我在本書上把三個概念會合在一起。三個概念是生命，知識與文化。其實亦是四個概念，因爲提起文化必連到「社會」。生命不當作一個「實體」(substantial entity) 而視爲一個歷程。就是所謂「活着」(living)。一個人活着同時必亦有所見，所聞，所想。所以如果把「知識」亦當作歷程，則「知」的歷程在相當範圍內卽代表「生」的歷程。但知卻不僅是一個歷程，且是歷程的結果。這乃是 knowledge 而非 knowing。如知識是歷程所留下的則必有固定性，有固定性就會有共同性。因共同性乃造成社會。於此所謂社會乃是說由文化而造成的。一班社會學家好像是以爲有社會乃有文化，而我則以爲文化與社會是二個名詞表示同一事件的兩方面。因爲人類是一個人決不能生活的。其知識與行動都須得有共同。此共同卽爲文化，亦卽所謂超有機體界是也。有人把文化限於羣中的個體之集合的活動，而我則以爲必須把活動的成果（如工具，製造，言語等）一併與活動合計，換言之，卽二者打成一片，方可見文化之有控制個人的性質。故文化是由人所創造，迨文化起來以後，文化卻又創了人，在文化中的人與其原始本性大大不同了。可見超有機體界是亦自成一界，在個體的存在以上。以往的學者論到知識只見到個體的有機體界的存在爲止，而沒有看到在此以上另有一個界亦是存在的。因此我把生命知識

與文化三個概念合在一起。有生命必有知識。有知識必有文化。故本書在第一編內先講知識之性質。我堅持以爲苟不明知識的性質決不能了解文化是甚麼。所以文化社會學必須從知識論講起。但我的知識論卻是與心理學生物學爲伴侶的，而不專與形而上學相聯。因爲我更主張苟不明白文化是甚麼亦決不能得了解知識之性質。本書於第二編中專講知識所受的文化限制，便是爲了這個緣故。如果我們只見到「個人的心」（卽單獨一個人），則必定不了解何以個人有這些思想態度。須知個人的心理，不但其現實的趨向，甚且其可能的態度，都是在無形中受具有歷史性與環境性的文化的支配。故研究知識問題又必須參考社會學與人類學。如不從文化的作用以講知識，恐怕免不了陷於戲論。

總之，關於文化姑以最低的與最高的這二個爲限。前者是表示文化的界限，尚不足說明其本質。換言之，卽表明文化是到那些地方爲限。至於最高的卻本身依然是一套理論。學者對於此種理論如果不完全贊成，卻亦無妨。因爲本書所取的這種定義只是大體態度。至於詳細說明本不在此範圍內。如果讀者在大體上承認這個觀點，縱使關於細點不盡同意，則亦可順着此大體方向以觀看下文的討論。所以關於後者在本書上只列爲一個假設，用以開拓下文而已。

雖然有一點似尚可說。就是本書以文化說明理論知識之性質。在前節所說的文化之最高定義在其本身就是一種理論。豈非上述的理論（卽關於文化的解釋）其本身就爲一種文化現象，受文化環境的決定與限制麼?我在上文已經說過，本書的主要目的在於說明理論知識是甚麼，則本書對於理論所下的解釋本身亦就是一種理論知識，在我當然是早知道的。故若以我之所說再回頭來用以加於我說上，這是我所不怕的。換言之，卽我本不想避免循環。至於何以不想避免循環，則由於任何思想本來就難免此種循環。本書在結論中對於此點曾累課解決。然而決不以爲結論所提的解決是能完全解決此困難。其實此種困難卽不解決亦沒有甚麼要緊。

§ 4. 本書上的主張可說是屬於文化主義(culturalism)。按此名詞曾爲波蘭社會學家池那尼開（Prof. F. Znaniecki)所採用。他著有文化的實在（Cultural Reality）一書，不過我雖主張文化以說明知識，卻不從形而上學以講文化。故我與他在大體方向可謂相同，而在內容上卻甚有不同。因此之故，我現在不擬取名爲文化主義。特名之曰多元交互主義

(Pluralistic Interactionism)。用以表明兩層的交互作用。第一是在知識以內的。即在知識內是感覺知覺與概念以及外在的架構四者互相作用。外在的架構左右感覺。感覺支配知覺。知覺供給概念。而概念卻又解釋知覺。知覺又決定感覺。感覺混括外在者。這是第一次的交互作用。至於知識與文化的關係亦是二者互相作用。知識受文化的限制。如言語在一方面便足以限制思想,在他方面卻又可以助長思想。這是第二次的交互作用。而在文化各方面卻亦有交互影響的情形。如言語足以影響邏輯。邏輯又足以支配哲學。哲學能左右社會政治思想。反之,社會政治思想又能決定哲學。哲學在暗中卻指導邏輯。邏輯又能改造言語。這便是第三次的交互作用。總之,知識本身是「投外的造成者」(projective constructs),但必有所據,名之曰「所與」(given)。然卻不是僅由所據而造成,乃另外有影響足以左右之,於是我們共得三個觀念。即本身的造成者,背後的所與,及外加的影響是也。三者是互相作用的。本書內雖不顯然分別這些分次,卻統以互交作用貫通之。希望讀者注重於此點,便得全書之綱領了。依據此層,著者對於知識係採取「多因素說」(multiple factors theory of knowledge),即謂知識不是決定於某一個因素。而卻有多個因素互相作用於其中,感覺自是一個因素,而其背後的外在者亦是一個因素,概念是一個因素,而其發為指導作用的範疇亦是一個因素,不僅知識以內的感覺概念等為然,而在知識以外的文化影響又在暗中左右知識,何嘗不是又一因素呢!

§ 5. 本書分三部分。第一部分是所謂知識論。從分析知識入手,求有以闡明知識之性質。而知識本身即為文化,就在此表明了。第二部分是從文化的觀點來說明各種理論知識之形成。第一部分與第二部分是不可分的。這兩部分自是本書的心核。第三部分專講中國思想之特徵,是用為例證,以證明我說。因為有些道理用實例來講,卻比較明顯些,所以第三部分亦是為前兩部分之補充的說明之用。著者自信以往講中國哲學的人其拿中國哲學與西方比較完全都是淺薄不堪的;而我這樣的研究態度尚未曾被人採用過。所以亦擱在一起,雖則主旨在於作例證,而同時亦想在研究中國哲學上闢一新塗徑。最後著者仍願聲明一句:即全書雖非分統井然,但確有一個系統。所以不希望讀者分段分節單獨去看。

第一編

從知識而說到文化(關於知識的性質)

本書的目的在於把知識與文化打通了來講，故本編先講知識。但本編與下一編是互相補充的。本編從研究知識爲入手，先說明知識是甚麼以建立文化之「知識學的基礎」。下編則講文化所以左右知識之故。因此這兩編是互相補助的。

第一章　直接的見聞

§ 1. 現在就從事於分析知識，因爲把知識分析了方可明白其是甚麼。知識既可以分析，則可見知識是一個「複雜」的東西。須知世上的東西，人們看去很簡單的，而其實卻都反是複雜的。例如用眼睛去看，只是一看，好像很單簡的，而其實眼睛的構造甚爲複雜，其中的配合甚爲微妙；如有一點不諧合，便全部失其功用了。知識亦然。先就粗的分法，學者們總是把知識分爲兩大類。一部分是所謂「直接的親見」(direct acquantance)；另一部分是所謂「間接的理會」(indirect comprehension)。但各學者所用的名辭卻不完全一致。例如康特(Kant)則用 sensibility 與 understanding。且他又以「接受性」與「自發性」爲二者各具的特性。又有人名之爲 simple apprehension 與 knowing about。現代則有路易士(Lewis)名之爲 given 與 conception 懷特海(Whilehead)關於前者更有一個怪名詞曰 presenlational immediacy。其實這些名辭卻都可以使用，隨各人的便利而已。本書當然亦承認此種大概的區別，取通用的名詞曰「知覺」(sense-perception)與概念作用(conception)，但總是以爲一個是官覺的知識(perceptual knowledge)另一個是解釋的知識(interpretative knowledge)。例如我看見一團黑漆漆的，蠕蠕而動，附有轟轟的聲音。但我立刻卽知其爲火車。在我們成年人直是一瞬間的事，決不會有所「見」而不「知」其爲何。然爲分析的便利計，把眼前所現的黑團蠕動歸之於「見」，把認其爲火車歸之於「辨」。有些人主張前者是知識的材料；後者是知識的功能。沒有材料則功能無所憑藉而施；沒有功能

雖有材料亦不起作用。前者是感覺，後者是由知覺而引到的概念作用。所以這種區分——卽分爲直接親見與間接辨別——只是一種分析而已，並不是有獨立的兩部分。並且這樣的分析亦是很大概的，實際上二者並無嚴格的分界。(詳見下文) 康特已早識破二者之不可分，所以他有名言曰：感受而無審辨則瞎；審辨而無感受則空。換言之，卽思而不伴有見則空；見而不起爲知則盲。路易士則亦有相類的話：就是說，沒有一個知覺是孤立而發爲思想的。此外尙有一點須剖釋，乃可免誤會。卽(直接)親見雖止存在於(間接)辨別中，然二者卻並無必然的關係。例如中國故事上有李廣射虎一事。李廣看見一個高大花紋的東西遠遠地直立在那兒，他就開弓射去，居然得中。他走去一查，原來是一塊石頭。後來他再回來，又射一箭，卻竟不中。但他以爲是虎，所以射中了；後來他以爲是石頭，竟致再射就不能中。可見其差別不在所親見的上而乃在於所辨認的上。卽同樣的所見而可有不同的認識。感覺主義的經驗論派對於此點，似有所忽略，他們以爲一切知識都可以還元到直接所見上，便是把解釋與辨別完全抹煞了。這樣卻很難說明何以會有所謂「錯誤」(error)。須知就是因爲見與思二者有分別而纔有錯誤。倘使我們的知識始終是依所親見的而照其票面價値，則錯誤問題便很難得有說明。新實在論爲人攻擊就是由於此。本書在此處不想討論「錯誤問題」。(本書不討論錯誤的緣故，是因爲在討論眞理的時候已經可以把錯誤問題含在內了，不必特別提出討論。不過著者承認不僅在知覺上，卽在理論的思想上，錯誤確是有的，不可否認的。) 不過藉此表明一點：卽我們決不能專靠直接親見而就可以成知識。

總之，親見與辨別是不可分的。沒有親見不是就在辨別中；亦沒有辨別不是就含有親見，不是就對於親見而施的，這種區分乃是分析後抽成的；原來仍只是渾然在一起的而已。

§ 2. 對於直接親見尙可再以分析。照心理學的講法，就把感覺(sensation) 與知覺 (perception) 分別開來。其實這只是由於觀察的方面有些不同。詳言之，卽感覺是指親見中某一點的性質而言；知覺則就親見的「全境」(integral situation) 而言。前者是把親見中某某性質抽出來加以研究，對於所抽出來的名之曰感覺。後者是把所抽來的依然再擱在其全境中以研究之，用以觀看其配合，卽在全境中的地位，並看其如何受全境的支配。所以感覺與知覺只是一件事，而有兩個不同的「看法」(view) 而

已。現在爲便利計，就先講感覺。

向來討論心理總是分兩方面：一爲「作用」(act)；一爲內容(content)。如果照亞歷桑逗(S. Alexander)的說法，人類的人當其自享受乃是作用，而對於對相有所見則爲內容。自享是私的，他人不能覺得。對相卻可往來於兩人心中。一個人的自感，他人無法知之。但其人所感的對相卻可同時亦得爲另一個人心中的內容。於是作用卽所謂私的，與內容卽可共同的乃截然分爲兩事。但我以爲他把「作用」卽認爲就是「自已享受」未免只看到一方面。殊不知作用就是附在內容上的，而內容又正是由作用而造成的。二者不可分，只是一物之兩方面而已，他所以沒有看到此點的緣故因爲他是實在論者，主張知識之內容是獨立的「潛存者」(subsistents)。其實此種實在論證以現代科學（卽生理學神經學實驗心理學）都無充分佐證。現代科學反而輔助我的主張：卽內容只是作用所造成的。

因此之故，我覺得康特在一百年以前所見到的並不比現代學者爲差。他的純粹理知判別一書上提出「三重綜合」(threefold synthesis)實在是不可搖動的。可惜他對於感覺差不多沒有說明。我現在卽取現代心理學上比較可信的學說補充其不足。

根據上述的意思我們必須首先承認所謂「心」或「識」者只是一連串而級級增高的綜合之作用而已。由低級心理（例如感覺影象等）而至高級心理（例如思想判斷等）乃只是綜合之連繼的層次罷了。綜合可以連繼的增高以致變化其性質。換言之，卽一層一層地綜合起來，推進上去，以致其內容各各有所不同。至於其綜合的結果（卽所綜合者，亦卽由綜合而成者）我則名之曰「造成者」(the constructs)。

§ 3. 須知感覺依然只是一個綜合，不過最低級而已，或可說是偏於生理方面的綜合。至於常人以爲如白如熱如香，是一個單純東西，這是錯誤的。關於這個徹上徹下的綜合，在康氏名曰 verbindung。而我則願意統名之曰「心的構合」(psychical integration)。在這個總名之下，有四級，各予一名稱。關於感覺則名曰「混合」(fusion or sensory fusion)。關於知覺則名之曰「配合」(configuration)。關於概念作用則名之曰「凝合」(unification)。關於範疇之功用則名之曰「規定作用」(regulation)。當於下文分別一一詳細論之。本章先論感覺，

感覺之爲混合，早有學者窺破其祕。說得最清楚明白的莫如德萊克

(D. Drake)。他所舉的例可以小喻大。例如一塊紅綠相間的格子布,在相當的距離,便見其爲一塊紫色的布。這就是說紅綠兩色的混合爲紫色。又如在白牆上無數極細的點子,而稍遠來看,便見其爲一大塊黑色。德氏名此爲「堆積所產」(mass-effect)。我們普通人把白,黑等認爲是「單純性質」(simple quality),其實只是這樣由堆積而變成的。因爲對象太細太微了,不能一一各自喚起一個反應,乃總合起來只喚起一個共同的反應(即感覺)。最顯著的莫如皮膚上的感覺,倘使以比較近距離的三五個針觸在我們的皮膚上,我們必不覺得是幾個點,乃只覺得是一個整面壓在皮膚上。可見所有的「感覺」(sensa)都是這樣的所產。乃是因爲倘若我們的有機體對於每一個細微的刺激各各對付起來必定十分煩難。因此把這些細微的刺激總括一下作一個總對付,則就便利多了。故感覺的產生乃是由於爲了便利。不過須知這樣爲了便利而生的感覺卻與其背後的刺激在性質上大不相同,我所以名此種產生者爲造成者。他根據這個意思遂主張感覺的對象(即所謂感相 sensa)因爲只是混合,所以不是眞有其物。須知「混合」本身不是存在者,乃只是由我們混合作用而起。故講感覺必須講生理學,又必須以生物學爲基礎,因此我亦依照此說,對於感覺上所現的「性質」名之曰「非存在者」。換言之,即感覺上所現的,例如顏色,都不是眞有這樣東西,而只是由於混合而成的結果罷了。

關於這一類的研究近來頗爲發展。有人更從實驗方面而作總括的推論,如哈特松(C. Hartshorne, The Philosophy and Psychology of Sensation)他說:感覺就是「感情」(feeling)。例如黃色同時就兼有快感。總之,他不把感覺當作一個獨立的。乃完全在有機體的全部行爲上決定其性質。又有人從物理學方面來立說的如李朔(O. L. Reiser)在其書(Philosophy and Conception of Modern Science)中所述的。乃是從各種方面證明「色覺」(即紅白黃等)乃純然是主觀的。本書不是屬於心理學範圍,故不欲多討論這些細微的問題。只取其結論,以明感覺本身不是實有其物,而只是由混合作用而產生的「非存在者」而已。

§ 4. 在上文已說過,感覺只存在於知覺中,因爲我們不能有散立孤獨的感覺,每一個感覺必連著其背境。這便是所謂知覺。照洛克(Locke)的分類,分爲「初性」(如方圓動靜)與「次性」(如色香味觸等),而依心理學來講,似乎次性屬於感覺,初性便是知覺。因爲次性大概是由一個

感官(感覺機關)而成；初性則不然。例如關於距離之感，大小之感，深淺之感，都是屬於知覺。可見知覺就是把感覺配在一個全境中，而成一個「面觀」(perspective)。在此我們必須明白：即感覺既配入全境中，乃反爲全境所決定。這個全境成爲有組織的整個兒的。這就是全局派心理學(Gestalt psychology)上所謂 configuration 便是。其中有顯著的一點：就是把「意義」(meaning) 插入了進去，我在概念一章中將再討論意義是甚麼，現在只提一句：就是意義由配合而方插入的，有配合便有意義，例如下圖：田 中國人看，是一個田字，外國人看則一個方形內有一個十字架，這就是由配合而生意義的好例了。於是我們現在以下列三點而明其特徵。

第一點是：知覺不是由一個感覺所成，例如對於遠近之距離，於視覺以外尙必須有「運動的感覺」(kenesthetic sensation)；第二點是知覺不僅是感覺而成，且必另有「想像」(memory-image)以補充之。第三點是感覺只供知覺以材料，而知覺卻自見其「全形」。因此乃生有意義。此外尙有所謂「補充」(perceptual supplement) 由斯比亞曼論之甚詳，本書不欲煩引，請看斯氏的書可也 (Spearman, Psychology down the Age. Vol- I. 237)。這種補充正是根據以往的經驗。由於這三點便可見知覺比感覺爲複雜了。這些討論在現代心理學上已早有充分說明，本書不想在此處多說，只希望讀者能多看新出的心理學書便知其詳。

我現在只要說幾點：感覺是局部的有機體之對外的適應，爲了便利計而造成的混合；知覺則是全部的有機體之對外的適應，爲了便利計而造成的配合。從其本身來講，都是一種「動作」。從其結果來講，都是「造成者」。不過這個字有種種程度的不同。感覺是由細微的許多刺激而造成一個單純的性質。知覺則由許多感覺而造成一個「境界」或境相。至於意義由插入而產生的緣故乃是由於整個有機體對於其對象的適應。有機體各人不同。故意義在大體上是一個「可變數」(variable)，全局派心理學者提出「同類主義」(isomorphism)，以爲外界亦有同類的配合，這乃是入於物理學範圍，今不討論。過此以上尙有概念作用，則概念當然更是造成者了。當由下章論之。

總之，「心」只是一個動作而已，其動作的結果就是一層一層地構造出來。每一層的造成者都有牠的特別的功用。所以由直接親見到間接思辨實在沒有分界，乃只是一貫地構造下去而已。在這樣一層一層地構造上去

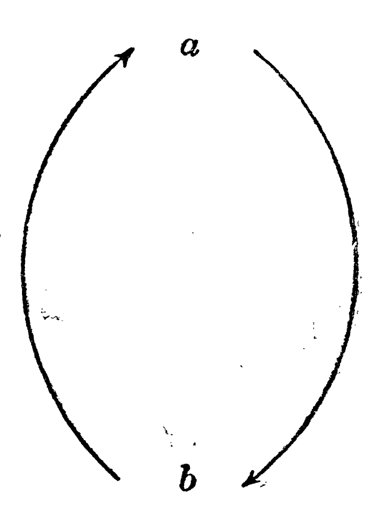
中卻有一個定律:就是後起的綜合必包含已前的綜合,下一層反為上一層所吸收,故部分對於總體止是供給材料罷了。但沒有材料卻亦不能有所決定。所以心的作用雖是級級增高的綜合,而仍必始終包含有最初的一級在內。以致親見與思辨絕對不可分開。

從「心」只是一個綜合作用的動作而言,實用主義者,如杜威等人可說根本上是有見地的。所謂「知」根本上就是「行」,現於人的身體上。不過不是顯然的行為罷了。

我們根據上述的意思,便知直接親見在我們知識上並不是唯一的決定力,牠只是對於實驗知識供給我們以佐證而已。

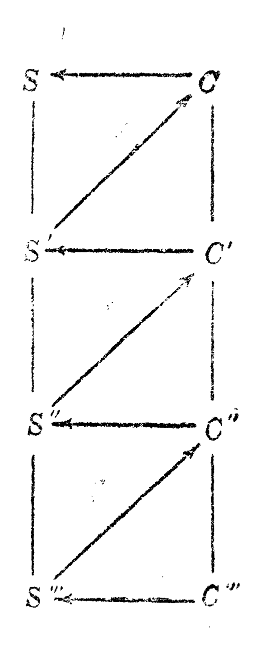
第二章　在外的相關者

§ 1. 上章所講感覺知覺都是一種綜合，卻並不包含謂沒有對象。這「對象」一辭須加分別，正猶「所與」(卽呈現者given)一辭須加以分別一樣。先以色的感覺而言，常人以爲色卽是對相，卽是「呈現者」。照上章所述，我們已知色是「非存在者」。故色雖是呈現於前而卻不是眞正的對相，乃是由混合而造成的結果。所以我們把他們分別開來。照物理學講，這個眞正的對相是光波。但何以知道有光波呢？須知我們只看見色卻從來未見過光波。光波只是物理學上的解釋。這個物理學的解釋又須有知覺上的證驗。因爲學者似乎都承認物理學是一個經驗的科學。不過物理學雖是基於經驗的知識而其所得的結論卻不是經驗上所直接呈現者，只是根據經驗而推出來罷了。故物理學所得的論斷與其說是根據經驗的不如是「推論的」(inferential)，所有的推論都是解釋性質。於是我們走入於一個循環中了，如右圖：



a 是代表物理學上所講的；b 代表知覺上所直接呈現的。a 是由於 b 推出來而始有的；但 a 卻又是 b 之原因。要破除這個循環，只有一個法子：就是我們不妨讓遜一些，暫取存疑的態度。以爲 b 到 a 是推知；而由 a 到 b 是相關。於是我們便有一個最小限度的承認。試以下列之圖明之。

S 代表感覺，C 代表「相關者」(the correlate)。相關者是我特別起的名稱。學者本來有好些名稱，如「刺激」(只有心理學上爲宜)，如物的結構(我則嫌其太有獨立性)，以及物之數量方面(此乃羅素之說)。而我皆以爲不及相關者爲佳。圖中 S 變爲 S' 又變爲 S''，這是感覺上的變化。當在 S 的時候，我們只見 S，決無法見其背後的 C。等到 S 變爲 S' 時，我方可推知 S 的背後是 C，而這個 C 已經變了，所以 S 不復存在。換言之，卽 S' 的背後決不是 C，因爲 C 只與 S 相關。因此遂可推 S' 的背後是 C'。這樣便單就 C 而言，我們根本上就不能知道牠是個甚



麼東西。因爲我們是以知識論爲立場，所以我們止說到必須承認確有這個相關者爲止。至於相關者究竟是甚麼，可讓物理學去研究。不過物理學所研究得的依然是一種解釋。在物理學以爲是得着了那個相關者的眞相了，而在知識論看來卻依然仍是一種知識，這種知識還須受知識論所講的那些條件所支配。這個對於相關者的知識既然仍須受那些條件所支配，則其是不是向外而愈適進於其目標，反不及其爲向內，乃係人心的製造品來得顯明了。所以由知識論來講，我們處處將遇着循環。但我們不必怕循環。我們倘使守着知識論的立場，則在對於這個相關者的存在至少必須承認。因爲沒有牠便無由以明感覺之有變化。但應得嚴守這個最小限度，倘若超出這個限度而多作推論，則不免要入於循環了。故只是在最小限度內承認外界有這樣的相關者爲止，尙不致於大陷入循環中。

§ 2. 這是態度的分別：倘使我們取物理學的立場，我們儘可以爲外在的相關者是甚麼「物質」或「週期的動」，或「波動」或「光粒子」，等等，但我們倘使只取知識論立場，則我們必須嚴守這個最小限度的承認而不要這樣太超過牠。因爲一超過了這個限度便不是「承認」了，乃變爲由推論而得的學說了。學說遂不限於一種，而有他種的可能性。例如我在上文所引的德萊克的主張。他就是以爲感覺上所呈現的性質，如白，如甜，是乃於混合而加以有機體的動作爲適應而成。我在上文所取其說的緣故止在證明「感覺所見」是「非存在者」而已。至於他說有背後尙有極細微的刺激及外物單位，則不論這些刺激是起於腦內或身體內，更不問是每一個刺激而都有一個「外在的對方」(physical counterpart)，則在我以爲已經超過了這個以知識論爲立場的最小限度承認了。因爲關於這一點，他的學說就有人提出反對的批評。如葛乃特(A. C. Garnett)就說以人爲方法刺激感官可生感覺，以人爲方法刺激動作機括則不生動作，可見感覺由動作會合而成之說頗有困難。而麥克道葛(Mac Dougall)在多年以前就有實驗證明這個混合是心理的，而不能求之於生理作用 (Body and Mind p. 293)。卽德萊克亦未嘗不知道這個困難，所以在他的哲學引論(Invita-

tion to Philosophy）上，他歷舉有好幾種可能的解釋，並各舉其長處與短處，似乎他亦不想在其所舉六種解釋中擇取其一，以為一切優點皆歸之，且以為其他之說均不可取。我所以引證此層的緣故，止在於表明我們不要跑得太快，換言之，即我們還以守着這個最小限度的承認為佳。一旦超過了此限，便必致異說紛紜。這些可能的異說，若求之於知識論，決不能抉擇，以為那一個比那一個好些。只可訴諸物理學心理學乃至於哲學。而在我這樣的知識論來看，這些學反都是所謂理論知識。牠們卻正是知識論上所要研究的材料了。

§ 3.　然則我們對於這個「相關者」除了在最小限度內承認其存在以外，完全不知道牠的性質了麼？但我以為亦不是完全不知道，不過在知識論的立場上應得稍稍採取「存疑」的態度而已。所以我主張這個相關者不是絕對不可知，而是相對不可知。至少在下列兩方面上是可知的。

第一，我們既然證明「感覺所見」本身是一個混合，則足見其與相關者在「性質上決不相同」(qualitatively different)。換言之，即二者止可在比例上發生相關的變化，而決不相應。

第二，可是我們卻無從知其性質究竟如何，因為我們止能在感覺的變化上反映出牠的架構來。羅素有下列的話，可以代表此意。

'We assume that differences in percepts empty differences in stimuli. ...... This principle .... suffices to give a great deal of knowledge as to the structure of stimuli. Their intrinsic character must remain unknown. (Analysis of Matter. p. 227).

If we see red and blue side by side, we are justified in inferring that in the direction where we see red something different is happening from what is happening in the direction where we see blue. By extensions of this line of argument, we arrive at the mathematical laws of the physical world." (Philosophy. p. 157).

以上兩段恕不翻譯，因為文句十分顯明。可見他的主張和我在上文所說是一樣的。我們用感覺為「指數」(index)。可以把這個相關者本身所起的變化推測出來。不過所推測出來不是其全部，乃只是就其與感覺相關

的地方，推定其大概而已。

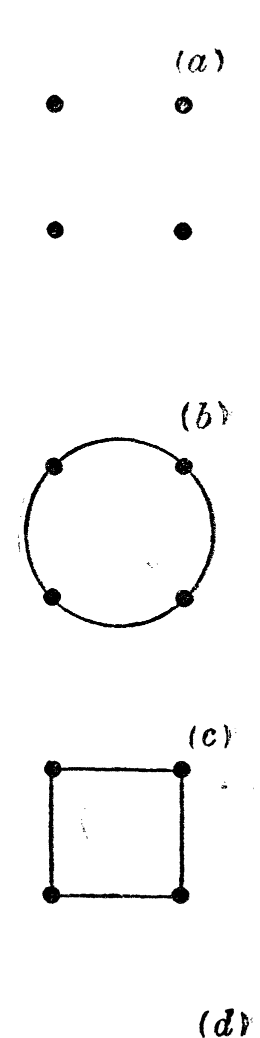
可見我們對於這個隱在背後的相關者，要說牠是心，是物，是神，是本體等等這都是形而上學的見解，現在不必跑得這樣太遠。只是承認有這個相關者存在，同時因爲相關共變，所以亦得知道牠的一些「大概的情形」就行了。

讀者並且不可以爲所謂相關者的眞正性質就是數學法則（乃上文羅素所言的）。須知此種數學法則只是對於牠們的一種測量，卽表示牠們有可以合乎數學測定的結構罷了。換言之，卽牠們的大概情形確有可以用數學推測的可能性。但須知所製成的數學法則卻依然是我們人類的智慧出產品。並不是就是那個相關者本相或本性。不過在這些數學法則上外在者的結構在大體上卻可顯現出來而已。我們不可把數學法則就當作眞正地是那個相關者本身。卽羅素自己亦早見到此理。所以他說：

"The mathematical character of modern physics is not a fact about the world, but merely a tribute to the skill of physicists. (Scientific Outlook. p. 117).

至於我要證明此義，更可取所謂同果必同因的公例而論之。這個公例有時全不可靠，科學家已早知道了。因爲同因可產異果。所以科學家拋棄因果而代以「幾率律」(probability)，這樣一來只能根據「有限變化的原則」(law of limited variety)。那就比因果廣汎多了。於是所謂外在相關者本身結構乃只變爲「自然界限」或「自然限點」(limits)了。我們用數學推算這些「自然限點」。所以在不遇着「限點」的時候，我們是自由的。只有碰着了這個「自然限點」我纔算眞正的和外界見面了。可見外界不是沒有秩序，只是牠的秩序祇能在那些限點上被我們推知，故是比較鬆散的。我們對於這樣鬆散的外在秩序上便自由地架起不少的「上層建築」來了。所謂上層建築就是指我們的思想，概念，學說，信仰，等等。我嘗用下列的圖表示這個鬆散的外在限點。

在下列圖上 a 是表示外在的自然限點。至於 b c d 都是不抵觸這個限點上我們所造成的。可是我們只能造成這三種而不能於三種以外再另造一種（譬如三角形）。因爲如果另一種三角形便與這個四點（自然限點）相衝突了。我們於自然限點相遇時只在與牠有衝突的時候。牠旣然能與我們相衝突，則牠便有左右我們的力量。使我們只能在一定的限度內，自由架



起構造來；因爲不違反牠，所以得比較自由。倘使超過這個限度便爲牠所限制遂不復得自由了。根據有限變化之原則，我們可以把這種自然限點推測出來。所謂相關者就是如此而已。勢必有人以爲我此說是主張外界不可知了。我誠然以爲外界是相對的不可知，但不是絕對的不可知，然而我卻以爲這是由於問題而發生誤會。我們說外界不可知乃是先假定外界有個本相。其實外界只是「界點」而已，並無本相或本性。自然所謂可知不可知。亦可以說我們已經完全知了。這句話須加以解釋，就是說，就一個外在者的本身而言，我們無從知其性質；但就其與別的發生關係而言，卻可以知其關係，並且由關係而推其結構。所謂不可知是指其單獨的本身，所謂可知乃只是指其關係，如果不承認其單獨的本身則無不知的了。至於必定謂外界有個本相，其誤會由於認定外界是一個東西，或是物，或是心。倘不以爲外界是一個東西，便無此種要求，因而可無誤會。

現代學者對於這個情形都很看得清楚。如愛廷頓（Eddington）對於我們的「心影」以外就是承認有個「對方」(The Nature of Physical World, p.254)他並且把數學法則認爲只是 pointer reading。他不承認這個就是嚴格代表那個外在對方。因爲只是在互相關係上表現出來。依然不免有我們人造的成分在內。他的話和我所說的大旨相同。就是我們對於這個「外在的對方」，除了承認其與感覺相關以外，不能再有進一步的研究。因爲愈究研以求知道其性質，其結果不是愈逼近於牠，乃反而是反遠離開了牠，因爲愈研究下去勢必愈求解釋；愈解釋便愈成爲概念與理論，於是乃愈入於知識的範圍而反而離開了。換言之，即愈求知此外在的相關者的性質，其結果反而愈離遠了牠。這乃是無可奈何的事。所以我們不得已只有以承認爲止，不再進而求說明。此理請讀者參看下章之圖便更可明白。至於愛廷頓後來竟認這個外在對方乃就是「心」。

此外羅素又把牠謂爲「中立子」。我則以爲都是跑得太遠了，入於形而上學的領域內去，依然只是一種「玄譚」而已。勢必致你可以如此說，他可以如彼說，異說紛紜。這便是知識論以內所要決定的事了。總之，我們若嚴守知識論立場，便沒有法子去講究這個外在者的眞性質，只有僅僅乎承認其存在而已。

第三章　概念作用

§ 1.　照上章所言，感覺的背後必有個相關者，若以「所與」一辭而言，相關者並不是直接的所與而只是隱伏的所與而已。感覺知覺反而是直接的表面的所與。若以「對相」而言，相關者確是對相，但亦不是顯然的，而只是伏在背後的。不過牠的影響卻從背後透露出來。這一層在上章已講明白了。可見「所與」與「對相」二辭都是非常含糊。對相不僅在感覺知覺上有之，即在概念作用上亦有之。例如我們想到一個概念如「人類」或「孔子」，則我們心目中的對相就是這個概念。我們可名之曰概念內的對象。因此我們必須把這二辭加以分析，以防誤解。

我們明白了抽象的東西亦可爲對相，則我們便自然而然討論到間接辨解上了。在本編之初，我們依一班通說，分知識爲兩部分，即一爲直接的見聞，一爲間接的辨識。現在於本章即討論間接的辨識。關於這一方面暫用「概念作用」(conception)一辭概括之。至於又有認定，解釋，判斷，思維，辨別等，皆各當一方面，各有一意義，而要皆屬於這個間接的「思」，則是一樣的了。

我在第一章中已經說明「心」的作用是層層上升的綜合，感覺是混合；知覺是配合；概念是凝合。現在我們要說明這個凝合，換言之，即概念之性質，須知由上升而言，是連續的，即感覺必連知覺，知覺必連概念。但就各有特性而言，則知覺含有意義，便是感覺所無，概念能入他人心，便爲知覺所辨不到的。我在上文曾說過康特的三重綜合是知識論上最不可動搖的基礎。關於第一重綜合，即在直覺上的綜合，已在論感覺知覺的部分討論了。雖然所說和他不同，然仍舊是同出於一個方向。至於他是以時間與空間爲綜合之張本，我則將關於時間空間的，移於下章討論之，於此可言者，只是說：專從時空來求綜合之所以成功是不夠的。雖然綜合必是憑藉於時空。因此我們必須另外討論，因爲這件事太複雜了。關於感覺知覺之本性既已討論，其與時空有關部分容俟下章。至於他說的第二重綜合，即喚起的想像，這乃是心理學家所謂的知覺的補充，亦在上章提過了。須知知覺而必有「非現前者」爲之補充，則知覺便已漸接近於解釋，於是知覺與思想之界限不分了。即其間有了橋樑，可以通得去了。本節主要目的亦就在告訴讀

者:知覺與概念作用是由漸而來,沒有鴻溝可分的。

康氏的第三重綜合是所謂用概念以認定之綜合,照他的說話就是表明一切知識離不了概念,這等於說我們辨別一個物一件事是甚麼,絕對必須使用概念。沒有概念就沒有知識。而所謂知識亦就是使用已有的概念以及造成新的概念。所以知覺變為概念,是很自然的。但在我們分析時不能不說概念作用比知覺更進步了一些罷了。因為概念卻可離了當前的知覺,而由自己的心中移到他人的心中去。

§ 2. 於是我們的問題乃是:概念如何產生,換言之,即如何造成?概念當然由於「凝合為一」而成。所謂凝一即康氏說的直覺上所見的種種而卻凝合在一個概念之下。(C. O. P. R. p.157)。我們亦得依照康氏分法,而為概念的「起源」與其「使用」,分別論之。康氏對於起源與使用如分為兩種:就是經驗的起源與先驗的起源以及經驗的使用與先驗的使用。我則以為就起源而論,大部分都是起源於經驗;但就使用而言,又大部分都是先驗的。即經驗的概念亦都是非經驗地使用之。關於是否尚有非經驗的起源容於下節論之,現在只討論經驗的起源是怎樣的一回事。

論到概念之經驗的起源我們不能不相信柏克萊(Berkeley)的話:「只有特殊者是存在的。」這就是說任何概念沒有不是從知覺上出來的。在這裏便發生一個「抽象」(abstraction)的問題來了。如果「白」的概念是從白雪,白花,白馬,白牆,等等具體的知覺上抽出來的,誠如柏氏所說,我們自審未必有此能力。據心理學告訴我們說:知覺無不留為「心影」(image)。所以休謨(Hume)把影相當為淡褪的印象。但我們須知影相和知覺不同的地方不僅在缺少「新鮮現實」,並且必是具有下列的情形(1)缺少了詳細狀態;(2)缺少了固定性;(3)缺少了強烈性(即變為飄忽)。並且影相常常有「混併」,如兩個心影在模糊上卻變成為一個了。所以影相是漸漸地淡褪下去,最後恐怕是只留一個大概的「輪廓」而已。我們只須取小兒的畫來看,便可以幾分證明。我們不是看見小兒畫的「人」只是有頭有身有腿麼?(有時沒有兩臂)大概由於他心目中只留了這樣的一個大概影子而已。這還是由於努力的「喚起」。倘若是自由想像則必更為模糊,可以斷言。我所以討論此點的緣故只在於表明影相淡薄了自然會變為「記號」(sign)。記號就指那個模糊大概的輪廓而言。由記號而加以移用,則又變為「符號」(symbol)。所謂移用是說本來為甲的記號又復做了乙

的記號。這是記號的「可動性」(mobility)。我以爲此乃是普通關於物件的概念之起源。因爲符號一起，概念就成立了。我們普通所謂概念而其實就是符號。現在所講的概念起源不過從心理過程而言。在實際上卻是概念卽符號，符號卽概念。總之，概念不是如新實在論所言，代表一種「潛存者」(the subsistent)潛存於事物上，而自己獨立在那裏。概念只是由「具體者」(concreta)上從記號變爲符號，遂致可用於另外的具體者上，因而致成爲抽象而成的。所以我們想到一個概念時，無不是在心目中先有個「影子」這個影子只是極模糊的輪廓而已。因爲只是粗的輪廓，所以能與其他的具體者大致相同。這個大致相同亦只是有些類似而已。於是遂將甲物的影子亦代表乙物。因爲在實物上甲乙不完全相同。而在影子上，因爲只是輪廓，所以同時能代表甲又能代表乙。因爲有這樣的情形，所以乃能形成概念。卽一個符號而包括多數的具體者。至於其包括的多少純視我們的決定。卽所謂「自由歸類」(free classification)是也。例如我們中國人稱 zebra 爲花馬，是把牠列入馬類，但外國人從不把牠當作馬之一種。又如鯨可爲魚類或否。如果把概念當作「類」來待遇，則類內的分子可由我們隨意加多或減少。換言之，卽其分子屬入與其分子排出完全由我們自由決定。可見關於「共相」(universal)，新實在論的主張是全完不可取的。著者在此完全反對新實在論。卽以白而論，白雪的白與白花的白就不一樣，如果欲加以分別，前者可名爲「亮白」，後者爲「粉白」。並且亦可不必都歸於「白」一類中，而各自爲一類。總之，概念之起源是由於具體事物的影相之逐漸淡薄而變爲記號，復由於記號的移用而致於普遍，乃有所謂「共相」。我之此說與唯名論 (nominalism) 頗相近，但稍有不同：其不同之故，看下文自明。因爲概念對於知覺與其背後的外在相關者都有幾分根據，並非憑空而起。須知概念雖與符號是不可分離，然而卻只是由符號乃把概念固定化了，並非謂概念本身就是符號。於是我們又討論到概念的固定性了。概念的「固定性」乃是完全由於有符號。換言之，卽其變爲符號，符號必須爲「自身同一」(self-identical)。如果缺少此條件，則符號便失其功能了。所以普通邏輯上的思想律只是思想發爲符號所必遵從的法則。故我願意大膽告一班邏輯家，說傳統邏輯上的三條思想律(卽同一律，矛盾律與排中律）完全是由於符號的性質上有此必要而生的。只可謂爲符號律，嚴格說來，尚不足爲思想律。因爲符號必須有這樣的性質方能成

爲符號。思想若發爲符號，自必爲符號的性質所決定。換言之，卽必求有以符合於符號所必具的性質。明白了此點，便知所謂概念乃是思想之符號化。以故到了概念作用的階段，思想與言語便成爲完全一件事了。離了言語，便無概念。但反之，若無概念，亦不能造出言語。換言之，卽必「心」發展到概念階段方有言語。而有了言語，概念更可有所憑藉。於是因言語上創造新名詞，以致概念遂得層層迭出不窮。概念上愈有抽象的出來只不過是言語上又有新名詞的創造而已。故我們論到概念之造成不能不說大體是由於經驗。至於我說大體由於經驗，而不說完全出於經驗，乃是概念有種類的不同。關於物件的名之曰「物件概念」(entity-concepts)，此外尙有不關於物件的，例如「較大」「較小」之關係，又如「白」「方」等之性質。這亦可說是出於經驗。至於尙有「善」「惡」「好」「壞」等概念雖亦出於經驗，但卻是表示我們對於對相的態度。除此以外尙有關於數量的，如「加」「減」及「數目」等亦雖出於經驗而卻參加有想像在內，卽康特所謂 Schemata 是也。而關於意義的尙在外，當另論之。

關於以上的討論，有幾個名詞必須加以說明。第一，是概念並非卽爲「共相」例如新式名學上有所謂「空類」(如「孔子」)便只是一個。而仍不失爲概念。第二，是概念卽爲賴淸巴哈(Reichenbach)所說的「抽象者」(abstracta)。因爲在此所謂抽卻正指上文所說的移用。並不是眞正從許多的「具體者」抽出來的。第三，是概念一發生以後，在實際上卻代替了知覺；我們的思想完全在概念世界內運用了。至於知覺反而退於只能爲訂正概念之用而已。所謂實驗的知識是也。第四，是概念旣是抽象者，便能作爲多數人心上的對相。因爲概念變爲了符號以後，便騰離了知覺，於是乃可從本人的心上移入於他人的心上。須知概念旣能左右知覺，而概念又是由他人心中移入進來的，則我個人的心思便不啻爲他人的心思所支配。故到了概念發生，知識便自然而然就有社會性與集合性，個人反而受其支配。

§ 3. 概念所從而騰離以出的「具體者」不限定知覺上的物件，而就中最重要的卻是在知覺中的「意義」而「關係」亦可說是意義之一種，都可抽爲概念。例如我看甲乙二物，我覺二物相並，這個「相並」就可成爲一概念；或甲比乙大，這個「比大」亦可以成爲一概念。關於這一點，詹姆士(W. James)的極端經驗論一書中似曾論之。他以爲這些關係都是

從經驗上抽出來的。須知我們對於這些關係的概念，往往以爲不是經驗的，其實不然。這一類的概念似不必詳論。而所要討論者卻是從「意義」上抽成的概念。例如「同一」或「差異」等等。須知由關係而抽成的更容易移用，所以更容易成爲普遍的。至於由意義而抽成的卻不可不先講意義是甚麼。

我以爲意義在最初是由知覺用配合而摻入的。因爲意義大半是起於「知覺者」(percepient) 之對於所見所聞的一種「特別適應」(specific adjustment)。因爲要適應於對相，所以把自己的態度與對相本身的構造打成一片，遂成爲「意義」，而以爲這意義就宛然存在於對相上。原來「意義」一辭就有三個意思。第一個是知覺中所含有的，我名之爲「義蘊」(meaning as essence)，第二個是必有所「指謂」(meaning as indication)。這個乃止限於講符號：以爲符號必有所「代表」。第三個是說一概念與他概念間的關係(meaning as relation)。例如孔子是聖人。便是「孔子」這個概念與「聖人」概念相關係。普通名此爲「涵義」(implication)。邏輯上所講的「意義」只是這樣的涵義而不是那些指謂與義蘊。但通常卻把這三種合併爲一，故致混淆不清，其故由於三者本有互相關聯在一起的地方。我以爲義蘊與涵義都可以抽成概念。就中涵義所成的概念卻不是由經驗而起的。我名此種概念的起源爲「邏輯的起源」，以別於先驗的起源。須知照康特講就是先驗的起源。因爲這種相涵的關係，照他講來，如「甲是乙」則可以發生「實在」一概念；「甲不是乙」卽可以發生「否定」一概念；「甲是甲」可以發生爲「同一」一概念。總之，這些概念都是由「判斷之格式」而造成的。顯然這些都是「涵義」，由意義而變爲概念。至於涵義是如何而來的，這個問題亦很容易看見，就是在概念與概念之間我們可以置定其關係。這些關係都是由我們自由規定的。（但亦不是完全隨意而漫無根據，詳見下文。）例如我們對於鯨，可以說他「是」魚類，亦可以說牠「不是」魚類。於是便有種種可能的關係。把這些可能的關係化爲概念。乃遂有邏輯性質的概念。在邏輯性質的概念中，以否定爲最根本。因爲有了否定方可有二分法。而「同一」亦與否定有密切關係。如果二者不相連，二者皆不能成立。所以同一律不能離開否定律，二者互相補助。但否定卽是由於心理作用上的「取捨」(select-neglect)，又名之曰 noticing-ignoring。就是因爲在知覺上有所見則必有所忽。其背境卽爲所忽。根據

這樣的對分（卽有取與有捨）於是乃有「是」與「不是」的邏輯。由於有是與不是乃一轉而發生「同一」的概念。於是須知「否定」,「同一」,「包涵」這些都是爲了符號的運用而始生的規則。根據符號之所以爲符號的必然需要而生的,當然不是出於經驗,卻亦不能說是出於理性,因爲這些只是爲了符號而設,依符號的本性而定。經驗論不明此義,理性論亦不明此義。

總之,這些概念具有邏輯性質的都只表示概念間的關係,由於概念必發爲固定的符號而使然。沒有符號便沒有這些概念。

§ 4. 概念旣是凝一而成的一個單體,則其成立以後便有其獨立的作用。因此我們必須承認凡概念都可以分析。分析可有兩種:一種是「還元」就是凡關於抽象的都可還元到具體的。就是把概念仍還元到其所由來的那個知覺,在此請附帶一言概念與知覺之不同。還有一點,就是在知覺上至多只有「所見」與「見者」之分而已。而在概念上,卻有「想者」與「所想」及「所想之對應者」三個不同的方面,「所想」是概念本身;而對應者乃是其「所指」。另一種卻是愈分析反而愈抽象。有時竟得到一些不可定義的概念。這些不可定義的概念並不是最根本的,亦不是出於直覺的。乃只是我們自由置爲前提的。

這個置爲前提的,有些學者名之曰 preconnection 或 presumption。而康特則名之曰「純粹概念」或「範疇」。本書則姑採取「範疇」這個名辭,不過著者亦深知這個名辭有悠久的歷史,含義甚爲複雜,極容易使人誤會。現在因爲權宜之計,姑且用之。於此所謂範疇在實際上與「假設」(postulate) 是同義的。但須知由概念而變爲範疇,正和由知覺而發爲概念作用一樣,並沒有鴻溝可分,已詳上文。我們的問題是:範疇由何而起?我的回答是:除了具體事物的概念以外,所有關於關係以及意義的概念都可變爲範疇。範疇不純在於概念的種類上。因爲概念得有一種功用,我名之曰「規範作用」(regulative function of concepts)。就是把概念不當作一個抽象的東西或性質或任何存在者,乃只當作一個原則或規則或原理或法則。卽把這個概念拿來指導其他的概念,使其他的概念皆受其編制。凡是由關係而抽成的概念與由意義而抽成的概念都具有那樣性質,只是程度有些不同而已。就中具有規範作用最大的便是最置爲前提的。

原來概念本有三種功用:第一卽必有所指。不問所指的是具體的事物

抑或想像的所對。因爲概念與符號根本上是一件事，所以必須有所代表。（卽被代表者另有所在，而非卽爲符號自身。）第二卽必有所造。換言之卽其本身是一個造成者；因爲概念是由於凝一而成的一個「單體」(unity)。則其本身必是一個「造成者」(construct)。造成者與其所由以造成的材料必有不同。因此概念有其獨自的性質。至於概念之所以作多數人心中的對相亦正因爲概念是一個單體，因而得爲多數人所想。至於第三卽上文所云的規範作用。康特似早就看到此點。他說"serves as a rule"就是指此而言。卽每一個概念除了關於太具體的東西而外，都可以當作「規則」來用。而凡可以當作規則來用的概念因其都有支配其他概念的功用，都可以名之爲範疇。自然關於邏輯方面的其規則作用爲最大，所以人們總把關於邏輯上的概念視爲範疇。例如上文所舉的「同一」與「否定」等等。其實不限於此，凡理論上最高的概念都是有這樣功用。例如「進化」這個概念就可以有很大的指導力。因此我主張範疇不必列表，亦無一定的數目。於何證之呢？證之學者所舉的範疇表各各不同。足見範疇並不是有固定的數目。

我所要說的尙不止此。就是範疇是跟着文化而走的。萊亞德(Laird)在他的 Knowledge, Belief and Opinion (p. 400) 一書上已早見到此點。不過他只舉初民心理爲證，而我在本書第二編中擬再討論及之。

概念之所以能規範其他概念，其故乃由於概念一起來了，立刻卽爲一個概念世界，或「概念羣」，於此中則所有的概念都是互相關聯的。就是說在概念羣之中那一個概念其規範力最大，便可以使其他概念跟着牠變了顏色(卽染着牠的顏色了)。這種規範作用雖然只行於概念與概念之間，卻必有一個消極條件：卽不許與知覺相牴觸，相違背。倘使在知覺上有個相反的現象發生，則必定立刻奔潰了。那時必須另換一個概念出來，以解釋這個現象，使這個新現象與其他已有的概念不生衝突 這便是實驗知識。能以訂正概念，修改概念的緣故了。

如果要舉例以明概念之得昇爲範疇，我們可有下列的好例。如「目的」這個概念是由於最初人們自己覺着有所「要」(willing)而生的，後來比附得廣汎起來，以爲一切變化都是由於有個「要者」(卽其主體)以使之然。例如人被雷擊而死。初民便以爲是上帝要他死的。須知人死是一個事實。這個事實本身無改變，而只是對於牠的解釋卻可有不同。用科學

的話來解釋是觸電，用迷信的話來解釋是天罰。這兩種解釋都是完全與其同時的文化全部相配合。在科學文化的今天，若果我們再相信是天罰便被人視爲非眞理。然須知古代文化全部中唯有天罰一說爲能配合。所以當時的人決不會發見其非眞理。另外一個的例是「因果」。這個概念，誠如休謨所說是起源於我們常常看見甲乙二事總是先後聯在一起。但後來變成了概念卻另具有規則的作用，便不僅僅是「見慣而然」的了。關於後來具有規則性質一點康特所講卻比休謨有理。康氏是講後來發爲範疇的因果；休謨是講其起源。二人之說各當一方面都有道理。正不必存其一而廢其他。須知「因果」範疇又必與其時代的文化全部相配合。我在另一篇文章上曾說過：『某種文化當然有某種範疇。並不是某種文化包含有某種範疇；亦不是某種範疇產生出某種文化。只是範疇的出現與文化的形成只是一件事。則某種文化當然包含有某種範疇；某種文化的形成亦就是靠了某種範疇』。所以「因果」這個範疇在初民文化中不會出現。卽在我們的東方（未與外來文化接觸以前）亦不能得佔有重要的地位。其故是因爲全部文化不甚需要牠，卽配合不上。因此卽使有類乎這樣的概念亦不能居於領導的地位。

最後我們要提醒的就是有一個要義，在上文忘卻提起。乃是我們的知識，由低級的感覺起以迄高級的概念止，旣都是造成者，我們卻把這些造成者投射於外界上，以爲他們都是「投出者」(project)。這便是知識的投外性。須知感覺只起於我們有機體上，而我們卻以爲牠是在外界。知覺亦然，卽概念亦莫不然。故我們亦遂以爲概念是宛然自己存在於世界上的。

第四章　空時與物

§ 1.　我們必須把上三章所言的都連在一起以了解之。就是沒有知覺而其背後無相關者存在，但相關者卻不與之嚴格相應，我們從感覺的性質上不能完全知道相關者是甚麼。同時是沒有知覺而不立刻騰離了變爲概念。概念的背後有知覺，知覺的背後有外在者。好像是三層，其實又打成一片。我們必須承認這個打成一片的可以分析，不然便無所謂三層了。就三層打成一片而言，我名之曰「三重疊合」。

本章請以空時與物爲例以證明此種疊合。卽表明空時與物同時是根據於外在者，同時出現於知覺上，又同時爲造成的概念。在知覺上因爲有外在者在於背後，故知覺的知識本就是一種和合的產物。至於由知覺發爲概念，又是因爲知覺在其背後，更有外在者在其背後之背後，便又形成第二次的和合產物。甚至於範疇出來，亦是如此。故知識是多重的和合產品。但愈高的一層有支配其下一層的力量。於是我們有一條法則是「知識中的高級要素支配其低級要素」。普通所謂「全體決定分子」就是此意。不過低級的亦可以左右高級的。所以說低級的完全由高級的來決定是不對的。只是低級的性質由高級的去解釋而決定；但低級在某種限度內又可左右高級的解釋。所以我們必須說低級的可以限制高級的。我在開始的時候就說知識是一個極複雜的東西就是這個意思。這便是說外在者透入於知覺中，經知覺而又透入於概念中。可是概念又受了知覺性質的影響反而離外在者更遠些了。我嘗用一個比喻來說明此種情形，如下：姑假定外在者如日光，知覺一重簾幕，日光只能在相當的限度透過這一層簾子。在知道這層簾幕以前，又有另外的一重簾幕，這就是概念。從概念而又抽出範疇，不啻又再加上一重簾幕。我們不妨名知覺爲第一重簾，概念爲第二重簾。一重一重簾幕加上去只有使日光透入更稀。並且第二重簾上卻映有第一重簾的形態。雖則簾幕重重卻依然有些日光透入。這個比喻自是不十分切，因爲概念上所顯現的外在者卻與知覺背後的外在者並不一樣。最奇怪的是：概念卻能根據知覺所現示的外在者之大概情形加以補充與描述，遂變成一個比較完整的，依然投射到外界去，以爲就宛然存在於外界。殊不知這乃是由於概念的加工製造而成。常人以爲有個桌子椅子存在那兒卽由於此。所以

以日光透入爲喻並不甚好。我們只能說，外在者與知覺以及概念都是混合在一起，而幾至於不可分。我們把他們分析開來只是一種勉強的工作亦不過是以爲可以從三個不同的方面來講而已。實際上依然是不可分。因爲三者不能各各獨立。乃是互相倚靠的，互相浸透的，互相制限的，互相左右的，互相影響的。

§ 2. 現在就以空間時間爲例以明之。康特把空時認爲主觀的格式，而所謂「主觀的」即指其屬於知者一方面而言。這顯然是說不屬於外界。換言之，卽外界並無空時了。其實我們亦必須承認至少有些根據在於外界，我名此爲「在外界的根據」。但須知這止僅僅乎是根據而已。並不是說外界有空間時間那樣的東西。於是我對於空間時間分三方面來講，第一是就「其根據」(their ground)而言，以爲其根據確是在外在者本身上。第二是就「其形態」(their form)而言，以爲只是知覺上所現呈的。第三是就「其性質」(their nature)而言，以爲只是由概念所下的解釋。就第一點而先說，如果我們採取懷特海的說法，勢必承認確有所謂 extensive continuum。不是屬於主觀的，亦不是一種「形式」。懷氏並不說這個連續體現實地存在，他只以爲潛能地存在。這樣潛伏的連續者並不是空間時間則我們便知空間與時間在外界亦可以說沒有這樣的東西，但其所以成爲這樣卻絕對不是沒有相當的根據。照懷氏說這個根據就是「事的自擴」(the extending over of the event)。但所謂「事」(event)卻本身必須如羅素所說的那樣占有極小的地位與歷有極短的期間。雖則新物理學只求承認事物之原子性而以「連續性」歸於人造（參看 Russell, Scientific Outlook. p. 98)。然而仍必謂每一個「事」是占有空時上一定的有限的地位。可見這樣潛伏的連續者仍無法完全排除。新物理學將來倘有何進步，吾人不得而知，或許更有何說以解決此中問題亦難預料。但爲我們今天起見，我們寧可讓遜一些：只主張空間時間必有所根據於外界爲止。這個根據本身卻必又與空時二者本身不同。

至於空時的所以形成，除了在外界有所根據以外，在知覺上更顯然有所依憑。先就感覺言，每一個感覺必本具有若干「伸張性」(extensity)，同時亦必具有若干的「住留性」(duration)。由感覺的伸張性而拼合起來就成爲空間。至少是兩度的空間。如果是視覺動覺觸覺連合起來，三度的空間便可造成。至於時間，由感覺的住留性而再加以記憶與想像就可造成一

個「順列」。可見空間與時間在心理上確有依憑。或則可說是心理所拼造亦無不可。這是講空時的形態。

知覺把三度的空間與一向的時間造成以後，概念作用便起而為之解釋，於是乃有種種學說。現在姑舉數例如下：

一、視空間與時間為容納者。一切東西皆容納於其中。

二、視空間與時間為事物之方面。

三、視空間與時間為事物之性質（即所謂關係質）。

四、視空間與時間為事物所造成的結構。

五、視空間與時間為存於事物間之關係。

六、視空間與時間為主觀施於客觀上的格式。

七、(a)視空間與時間為絕對的。

(b)視空間與時間為相對的。

(c)視空間與時間是相關的。

須知這是把空間時間先抽成為概念，然後對於空間時間之概念再使用其他概念（如關係與形式等）以解釋之。若問這些解釋之說究竟那一個是眞理，這便牽涉到眞理的問題，當於下文討論之。在此所應提的只是：著者以為以上諸說若求其證明於外界總可有幾分根據，但決不充分；若求其證明於知覺上，亦總不相衝突，但卻沒有顯明的佐證。可見把解釋求其切合於外界與知覺總是不會完全成功。這便是愈向外以求達到眞際，其結果反愈為向內的自行製造。愈想逼近於外界實際，其結果乃愈自變為概念，因為解釋本身就是概念，其所使用的亦就是概念。既然只是概念，則問其孰為眞理便不能從其本身上決定。而只有看他與其他概念的配合如何。換言之，卽看他與同時文化相配合與否。例如把空時視為「容納者」，這便是把宇宙認為一個整塊兒的了。此說與宗教上一神論可以融和。至於把空時認為主觀的形式則至少對於外物必須取不可知論的態度，因而必須主張從知覺上不能證明上帝的存在。後說為康特所主張。康氏所以如此完全由於他的時代蓋列劉與牛頓的科學已成為公認的了。故不敢再主張用知覺可見本體。可見一切理論知識都是求與其時代的文化全部相配合。如果文化變則理論知識自然亦會變。不過我們於此卻不可用因果律來說明：以為文化的變是因，理論的變是果；或反過來，以為理論的變是因，文化的變是果。因為如果我們狃於作因果關聯的想法，我們依然是為一種理論（卽因

果）所困。因果律顯然就與某種文化有關係。據李歯伯魯(Lévy-Bruhl)說在古代初民社會只知有「最後因」，不知道有「直接因」。可見古代初民文化全體中便不需要有因果觀念配入。我們如堅執因果的見解，便足證我們自己依然是爲某種文化所拘束。我們既然要表明一切理論知識都只是在於把那時的文化來配合、則便不必計較那一說合理與那一說不合理了。我們只須注重其解釋之互相關聯性便行了。因爲對於這一點（例如空時）取這樣的解釋，則對於那一點(例如物)便不能不那樣的解釋。這乃是由於學說自身的統系性與配合性所使然的。對於空時的解釋是否有改變，卻只看對於物的解釋有無改變。如果對於物的解釋而有所新發見，則空時方面自受其影響。總之理論知識從其本身上很難決定其是否可取或不可取。其取棄的標準只在於與其他方面配合的需要上。但須知並不是他方面來決定他，而他亦足以決定其他方面。所以我只提「配合需要」，而不說是被動的決定。

§ 3. 我們更可再舉一個例。就是關於「物」的概念。物之概念所由以造成不單是在外界有根據，在知覺上有依憑，尙且還有其他的根據。第一，是所謂主觀客觀之兩極端化。這亦是心理作用上極自然而然出來的。須知我們每一個經驗若從「所經驗」中把「能經驗」抽出來，則所留的便爲客觀了。客觀的發生便是物之概念之開始。第二，是所謂「抵抗之感」（卽礙覺）。這是由於行動。至於相關者有變化必使感覺上起變化，這種變化使人無可奈何，便是牠有強迫力，使我們不能要如何便如何。從這種強迫性上又使我們推想到外物的存在。所以「物」的概念之造成不但比空時爲複雜些，且比空時概念之造成爲更原始些。空時概念是由於抽象。有些民族抽象能力未十分發達，便只有「地位」「地點」等觀念而無空間；有「先」「後」「古」「今」而無統貫一切的時間。中國在未與印度思想接觸以前，其原始的空間概念不是「均平普遍的」(homogeneous)，乃是有性質上差別的（卽只是東南西北中等地位）。時間亦只是視爲「古」「今」等「時代」或「春」「秋」等週期，而不理會有永久不住之流的時間。不僅中國在先秦時代是如此，卽在西方，希臘思想雖甚發達，然而對於空間卻只有「空」(void)的觀念。「空」(vacuum)是對於「實」(plenum)而言。不但德謨克里托斯只有空而無空間。甚至於亞里斯多德亦沒有空間字樣，而所討論的只是「大小」之量。可見抽成普汎的空間乃是後來思想發達了的事。本節所

以討論及此是在證明物的概念比空時先成立。必須把物抽去了方能有空時。

物的概念發生以後，便對於物有種種不同的解釋。試舉若干如下：

一、以物即爲微粒子。

二、以物即爲力之均衡狀態。

三、以物即爲機械性動作。

四、以物即爲物理的定律。

五、以物即爲知覺背後的不可知者。

六、以物即爲「他心」。

七、以物即爲上帝所顯示的秩序。

八、以物即爲「幻相」。

以上所舉不過示例，並不詳盡。意在表示物可以有種種不同解釋之可能性而已。這些解釋本身亦就是概念：以甲概念以解釋乙概念。如此解釋下去遂成爲有系統的學說。學說的合理與否，即可取與否，完全看其與他方的配合如何，已詳上節不贅了。

§ 4. 本章是以空時與物爲例以證明這三者都是由外在者與知覺以及概念三方面混合而成的一件東西。外在者的性質有若干透入於其中；知覺的性質亦有多少的決定力；概念的形成亦致其影響。這樣的三方面混合不啻是說三方面都有影響透入參加於其間。乃是因爲空時與物是個概念。概念可能有種種的解釋。但空時與物卻都有所根據於外在者。但外在者本身卻不是空時與物。換言之，即外在者的性質卻與空時物不一樣。然則空時與物的性質是從知覺上來的麼？誠然是來自知覺，然亦不過其由來而已。其完成尙須有待於想像，記憶與概念。所以我們分析的時候，以爲有些是屬於外在者，有些來自知覺，有些是由概念所造，則便極單簡的空時與物弄成極複雜了。總之，我們對於空，時，物，三個概念得爲不同的解釋，其故乃是由於在知覺上的空，時，物，與在外界的空，時，物，不一致，於是加以解釋，或偏於知覺或偏於外界，或調和之，致有種種的異說。但須知卻終不能廢其他而僅留其一。只有承認三方面混合爲佳，就中以空間言，「潛能的擴延者」是外在的，伸張性是在知覺上的；普汎性是屬於概念的。即由概念而抽成的。但我們必須切記於心中：就是這種分析並不是十分健全的。因爲這種「數重疊合產品」實在難以分析。其故由於外在者影響於知覺，自

然外在者的性質有些透入，但知覺卻又有他自己的性質，亦參加其間，以致於難分辨了。知覺又致其影響於概念，自是知覺的性質透入概念中，但概念又加上了些牠自己的性質，以致又生了變化。在概念中，外在者的性質亦自有相當的顯現，不全由於知覺（由於推論或想像。）所以我們這樣的分析不過表明其爲混合所產而已，並不敢說是已經分析清楚了。讀者明白了這一點卽只須知道這一類的概念例如空時與物等等都是由於三方面的混合而成就行了。

本章主要目的不僅如此，而尤在於說明這一類的概念旣可有種種解釋，而這些解釋並不愈研究象知對象的眞實，乃只是隨着文化的需要而轉移。其故就是因爲我們要知道空時物等等是甚麼，必須先把牠們抽成概念，然後對於這些概念再用其他概念爲之解釋。解釋來解釋去依舊在概念中變化着，不能脫出其外。好像滾雪球愈滾愈大而已。因爲我們人類有一個大誤會：卽以爲對象存在那兒，而愈加以研究便可愈窺得眞相。以空間爲例。卽以爲有個東西，名之曰空間，我們加以研究後，便知其眞正的性質是甚麼。其實乃是大誤。不但沒有那麼一個東西，並且愈研究亦愈不得迫近眞際。只是造成許多的思想而已。這些思想，就內容言，好像愈外愈達到外界眞相，乃其實，就其本身言，乃是愈向內，而成爲一種知識。這個知識與文化的其他方面相配合，大家在那個時候，遂覺其是眞理。其實依然是外在者知覺概念混合的產物。因爲我們撥開了概念以見知覺卽不可能（據云佛教的神秘經驗能致此，尙不無疑問）；而撥開知覺以窺外在者尤爲絕對不可能。所以我們翻來翻去總在知識中，而遂總爲知識的性質所制限。這就是我所立的「知識論原則」。實則此義固是承康特的緒餘。亦就是所謂必須以知識問題列在前頭。不過在舊日所謂知識論居先是指要講形而上學必先講知識論而言。但我所主張的「知識論原理」不是把知識論列爲形而上學的門戶。我以爲講物理學亦必先講知識論；講社會學亦必先講知識論。但於此所謂「先」卻不是絕對的。物理學亦有補充於知識論；社會學亦有幫助於知識論。乃是互相的，所以我的知識論原理與舊日知識論居先卻有不同，就是舊日只把知識論爲形而上學的前驅，而我則以知識論與自然科學社會學爲緣，有些地方可指導牠們，有些地方卻受我們的影響。至於講到知識的限制，康氏只見到知覺上的方式制限與概念作用上的統覺之原始中心以及妄用理性而生的似是而非的情形等各種制限而已。據今天的

學術看來，知覺上的限制是屬於生物學方面。心理必有中心是心理學的限制。至於妄用理性而生的幻論卻是屬於知識本身的。我對於這些限制以外擬再加上一個「文化的限制」。因爲知覺上的限制是起於有機體的組織所使然。同時須知人是社會的動物，其社會文化的限制必係起於概念之有集合性。這一層爲康氏所忽略。但卻爲馬克斯見到了。不過我的態度和他並不完全一樣。我只是在知識論上於種種限制中再加上一個文化的限制而已。並亦是以爲社會是唯一的決定力，以決定思想的內容。尤其不是把「社會」一概念只作經濟組織的意義。決不是主張經濟組織上的階級左右人們知識。因爲我所講的乃是在任何「主義」背後的普汎抽象知識。馬克斯所講的則是具體的「意見」。大抵意見是出於本人的「所信」。而其所信卻爲個人「興趣」與社會上地位的利害關係所決定。故馬克斯之說在這一點完全是對的。只可惜還沒有說到知識論所應當講的知識構造。因爲知識論必須不限於只論個人具體思想內容，而尤在汎論其結構與基型。

關於知識的限制一層，近來物理學已發達到能見此理的階段。羅素說物理學愈研究而所得的反而愈少，便是此義。愛廷頓說，物理學所得的卻大半是我們所賦予於自然界的，亦正是道破此理。其他科學尚未十分發達，故尚未到覺悟非與知識論結合在一起不可的程度。我今天的工作即是願乘着這個趨勢，而再加以推進。不僅在說明知識其本身受生物的，文化的限制；而同時亦希望藉此以明一切科學不論自然科學與社會科學亦都有若干受知識論的限制。這便是必須把知識論成立起來，以與各科學相合作的緣故了。

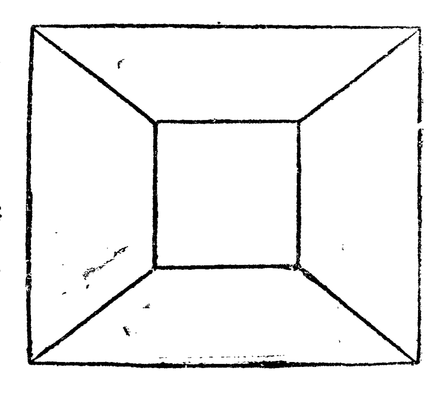
第五章　主觀與客觀

§ 1.　最後我們討論到「主觀」與「客觀」，並以總結本編的知識論。我提出三個觀念來以解釋知識。一個是所謂「造成者」。感覺是混合，這個混合是個造成者。知覺是配合，這個配合其本身又是一個造成者。概念是凝合與抽出，而凝合與抽出又都是造成者。亦可以說由凝合與抽出而造成，故凝合與抽出只是一個造成者。凡知識都是造成者。不僅是造成，並且都投之於外，以為其「在外」，且不僅以為其在外，並都是可以「捉着」的。何以會覺如此呢？乃由於知識之本性總是把複雜化為簡單，把紛亂化為條理，把事態化為原則。所以化為簡單，化為條理，化為原則乃是為了便利，即便於捉着。可見知識根本上是為了有所捉着。如果世界上有捉不着的，則這個捉不着的必漏在知識以外。好像極小的魚從網內漏出一樣。換言之，即永遠不能為知識的對象。知識亦決不要牠，不會理牠。

但知識雖是造成者，卻不是憑空而造，必有所依據，有所取材。此即通常所謂「所與」。不過此字亦頗有歧義。有人以為感覺就是所與，其實就感覺本身講，感覺不是所與。因為「所與」與「造成者」是對待名詞。在感覺與外在的刺激之關係上，外在的刺激是所與，而感覺是造成者。在感覺與知覺之關係上，感覺是所與而知覺是造成者。在知覺與概念之關係上，知覺是所與而概念是造成者。現在我要喚起注意的是：沒有一種知識，其背後是沒有所與的。如沒有所與即不能成為知識，乃變為「幻相」了。康特所謂「客觀的妥當性」(objective validity)，即是指此。我們可以此為標準，以分別醒時的知覺與夢中所見。我此說和所謂德人的「對相說」(gegenstand theorie) 並不相同。對象說是以為一切心理內容必皆含有一個「對相」。例如見必有「所見」；想必有所想；甚至於夢必有所夢，這是極普通極尋常的事。我則以為不僅想時必有所想，且所想必還有「所對應者」，換言之，即必別有對於我心中所想者為之對應的另一個東西。例如我故意想像已死去的朋友，而現於我想像中的卻只是一個模糊的影子。這個影子是我所想，而那個早已過去的朋友卻是所對應者。可見講概念必須分三層：一個是心理作用；一個是其內容；一個是內容之所對應者。（但在知覺上則內容與對應者密切不分，比較容易對付。）最後一層好像有類乎是美國批

判的實在論者(critical realism)所說的 essence。我覺得這些名詞不十分好。因爲一班實在論者都犯了一個毛病：卽總喜歡把內容與作用分爲截然兩橛。我在上文已經說明其不妥了。我以爲內容卽爲作用,同時卻又爲對應者所左右。故這三個觀念在我看來是互相倚靠的。卽內容是由作用而造出,卻其對應者又支配着這個造作歷程,使其不得不有所隨。所以眞僞問題極難講。我們不能說由作用而造的內容是有時眞而有時不眞,因爲另外有一個固定自如的對象存在。批判的實在論者提出這一點來是他們的極高明處,可以佩服。但他們又進一步以爲知識合於此卽眞,不合卽假。我以爲這便陷於困難了。因爲我們固必承認任何知識必皆有所含的「所與」。但這個所與卻不是用符合與否可以證明的。例如過去的歷史上事實就沒有法子可以拿來以驗其與我們對於此事實的知識是否相符合。所以我只承認任何知識必有其「對應者」,此對應者卽爲「所與」爲止。決不再進而主張以知識之合乎對應者與否而定眞假。因爲我覺得這是不可能的。至於「所與」一語亦易起誤解。在這種情形下明明是感覺爲外在的刺激所左右,其強迫力甚大。但在知覺則感覺的左右力便不十分大了。到了概念,其所與的強迫力更爲減低。詳言之,卽所與的強迫性乃逐漸減少起來。

在「所與」以外尙有一方面我名之曰「影響」,因爲每一個知識必與其他知識所連繫。從來不會只有一個知識孤立自存在那兒的。所以知識根本上是一個「集合的連續體」(collective continuum)。在感覺上,我們往往因爲看見了白的旁邊有黑卻分外覺得白。學者名此爲「對比」。而我則願意都稱之爲影響,因爲不限於在感覺上爲然。在知覺上更爲顯明。例如下圖,有人看是凸的;有人看是凹的。看是凸的則以爲是一個斗的外面。看作凹的則亦可以爲是一個斗的裏面。把這樣的幾條線配合起來以成此形,這是知識的能事。至於何以看凸而不看凹,或看凹而不看凸則不能不歸於影響。在此有一點不可不辨：就是看凸與看凹是兩個可能性。就每一個可能性來說,便是上文所說的插入於知覺中的「意義」。



至於影響只是在於決定那一種可能性出現。因爲意義插入於知覺中,在知覺本身所能容納的限度內,是會不限於只是一個的。這種影響是由其他知

識而來的。至於概念之出現與使用，其所受的影響更為複雜。有時竟把一個社會內的一大部分文化都暗含在內。所以由知覺一直到概念，雖都是「集合連續體」，但其集合的緊密與集合的廣狹卻有不同。在知覺上比較不廣不密；到了概念作用卻較為廣大與緊密。所以一個概念，往往代表一大串的文化與思想。而這個概念自身遂永在這些思想與文化的「影響」之下活動着，不能十分固定。概念的出現與其使用在在都受其他概念或知覺的影響。我們須知愈受外來影響的，其可塑性（即伸縮性）必愈大。倒過來說亦可說愈有伸縮與變化的自由的，其受外來影響愈容易。但在概念上，我們卻願意主張概念之變化性（即可塑性）是由於影響來得多，同時是由於與其他知識相連續來得密。可見影響與所與正相反。由感覺一直到概念，所與是逐漸減少其強迫力；而影響卻是逐漸增加其左右力。即由感覺到概念，是所與減退而影響增加，二者直成反比例。

至於所與的減退便是所與漸漸即含在造成者中。因為所與愈在外便愈強迫性；若是愈在內則其強迫性便自然漸減下去了。影響的增加亦是影響與造成者漸漸密合。把影響即吸入於造成者中而不可分。故所與及造成者與影響，三者是在一起的，不可分開的。

§ 2. 根據此理，我們可以一談主觀與客觀的分別。我以為主客的分別有兩種，一種是講知識之構造，一種是講知識內的兩端。學者往往把這兩種併為一談，以致有誤會。以為知識內的客觀對相就是所以喚起這個知識的刺激，殊不知卻有不同。須知喚起知覺的刺激其本身是在知覺以外的，我名之曰「超驗的起因」(transcendental cause)。在感覺上即等於所與。即上文所謂外在者是也。但「所與」卻又與此超驗的起因不盡同。因為在知覺上，在概念上，卻又都有「所與」。此超驗的起因卻與知識內由知識而成的客觀不同。故康特對於 object 一字有不同的用法。我亦以為有時此字即為「所與」，有時不然。即以感覺論，感覺上所現的單純性質如白，如方，如硬，乃是客觀。但這個單純性質雖是客觀，卻不是超驗的起因。因為這個起因只是外在者本身。所以客觀一名詞極為含渾，且意義不定。在知覺上，例如上圖，我們看見一個斗亦就是客觀。固不僅幾條線是客觀而已。在概念上，如「理」，如「上帝」，便宛然有一物為「理」，有一個存在為「上帝」在那兒，又何嘗不就是客觀。因為都是「所想」而不是想的「作用」的本身。我們可以把一切的「所」都即認為是客觀。則客觀一名詞便

等於上文所說的「內容」了。

至於主觀亦有困難。照第一種來說，所謂主觀就是指「心」而言。因爲只有「心」是與超驗的起因相對待的。於此所謂心卻就是感覺知覺概念想像等的總名稱。但普通卻不是指心而言，乃是謂「心的主體」。這樣便牽涉到麻煩問題，即所謂「自我」是也。更有所謂超越的自我與經驗的自我之分別。遂涉及哲學上爭論不休的問題。本書對此不願多討論。因爲著者以爲自我問題與知識可以不必有密切關係。即我們不假定有自我在先，亦大可以討論知識。換言之，即自我不必即爲知識之前提或來源。

但我不討論自我卻並不是不承認我們的心理狀態於每一時每一境沒有中心點。我在此乃完全同意於康特：以爲我們心的活動必有一個「圍場」，即所謂「識野」是也。有「圍場」必有「邊緣」，有邊緣必有「中心」。這個中心的原始根源是不是超越的自我，現不深究。我們卻不能不承認有中心是事實。此即康氏所謂 apperception 是也。（此字向譯統覺，我則改譯爲犍覺。）如果以此種有中心的犍覺爲主觀，則其與經驗的自我即「客我」(me)大大不同。因爲這種犍覺是每一個心理活動都有的。同時又是不能自身變爲所見所思。質言之，即只是「能」，永遠是「能」，而絕對不能變爲「所」。

於是主觀與客觀便各有兩種不同的意義。一種是把客觀當作爲「外在者」；把主觀即同於知覺作用。另一種是客觀當作所見所思的內容，即所謂造成者；而把主觀認爲就是識野中的那個中心，即所謂犍覺是也。我們往往把這兩種意義混淆在一起，以致生出許多的紛糾。故非分析清楚不可。

§ 3.　此外尚有第三種，乃是根據第二種意義而來的。即每一個心理活動中自然而然會分化爲兩端。此爲自然而然的「兩極性」。但這個兩極性卻是兩極對相待的：即主觀是因爲有了客觀纔有的，而客觀亦是因爲有主觀纔有的。二者不能分開。這個情形是和第二種意義是一樣的，然卻有些不同。就是在這個「兩極化」的歷程中卻是主觀由客觀中逐漸脫出而造成。所以詹姆士說，主客之分乃是對於原始心理狀態有所增加，而不是減少。這就是說主客之分乃是後來加上去的。初生小孩子看見了火，這時並不覺得他在那裏看火，乃是一個火在那兒罷了。所以我說，最初只有「所見」，後來纔會添上一個「見者」在所見以外，所見所想是客觀，見者想者

是主觀，主觀反而是從客觀上蛻退出來而成的。何以會有這樣的蛻退呢？自然是由於在一切客觀中把一個特殊現象提出來，這個特殊現象就是我們的身體。此卽所謂「身體的我」。我們普通人所謂主觀，照哲學家講，總喜歡歸於心理上，但其實我則以爲毋寧偏於生理方面，因爲心理方面反而是受別人的影響居多，所以不妨說偏於客觀。本書對於此不擬詳論。除了此種身體的我以外，尙有心理上的「自我之感」。而這個自我之感卻是由於與他心相遇而成的。換言之，卽必先設有「心之社會」(community of minds)。所以主觀一變爲自我，這個「自我」便是個社會的觀念。至於「自我」再一變爲「人格」更顯然是個社會的觀念。人格必須從社會心理學去講，普通心理學必有些不夠。總之，這個第三種意義又和前二種不同：其不同之所在乃在於主觀是由心的社交而造成的。可見主觀客觀的問題頗爲複雜。今爲方便計，名第一種爲物與心；第二種爲能與所；第三種爲人與我。在中國思想上只有第三種最明顯。是證中國的哲學不啻只是社會思想。但我們卻不可把三種不同的意義混淆在一起而合成一種。普通對於主客有些誤解恐怕就是因爲沒有這樣分析。

要而言之，講到知識隨時隨處不離主觀，同時主觀又絕對不離客觀。並且可以說，無論物心，所能，人我，而總都是拿客觀爲資料，用以造成主觀。普通人以爲有一個固定的主觀而來吸收客觀。這個觀點正與我相反。故我是採取懷特海的態度，以爲主觀反而由客觀來實現。我的思想不是唯心論亦未嘗不由於此。總之，在知識上若以爲主觀客觀可以分開，則等於把知識宣告死刑了。於此可見特別注重於主客兩分，這乃是西方哲學上傳統的態度。有所謂主觀的唯心論與客觀的唯心論等名稱。其實照上文所講，我們的知識根本上先有客觀而後有主觀。可見這些名稱自始卽不爲不切，所以容易使人誤會。因此本書拋開西方人的傳統態度，以爲講到知識本來就是主客合一。倘若強分主客必致誤會以爲二者可以分離。旣不能分離，則我們只可講其會合的結果，而不必假定另有個未會合以前的情形。所以我敢告讀者：我這種知識論旣不是唯心論，又不是唯實論。因爲唯心論在傳統的看法當然可以等於「主觀主義」而實在論卻就是「客觀主義」。著者以爲主觀或客觀可以偏重其一，輕略其他，這乃是西方哲學上傳統辦法的弊病。故我首先打破這兩個主義。因此我決不是唯心論者，亦決不是實在論者。因爲我不用他們所用的範疇來解釋人類知識。

第六章　知識即價值

§ **1**. 現在卽用此章對於知識的性質作一個總結論。照上文所說，我們的知識始終是「有所為」的，卽英文所謂"knowledge for"是也。斷沒有「無所為」的知識，因為知識本身是自然而然必有所為。詳言之，卽感覺是為了把細微的刺激變為一整片而起的，這樣便較為便利。（卽適應起來便利些。）知覺是為了把感覺上的單純性質配成意義而起的，這種便可使我們輕視感覺而特別注重於其配合中的意義。概念作用是為了把知覺上所現的意義使之固定化而起的，這樣便可使我們把意義移用於大體相同的其他地方。這樣便與他人的心打通了。可見知識完全是為了便利與交通。便利就是有價值。至於交通亦是由便利而方得辦到。於是我們應得先一討論價值的性質。

在敍述價值是甚麼以前，我們須得再提一提以上所言的。須知外界並無固定的性質，外界亦不是一個東西；人們以為外界有固定的「性質」，是一個有條有理的東西，乃是出於誤會，這個誤會由於比附而起。外界只是若干「限點」而已，這些限點卻都現於知識內，並不在知識外。所以我們可以說外界已就是可知的了。至於在知識方面，是由感覺起來作第一次的構造，再由知覺起來作第二次的構造，概念起來再作第三次的構造。所謂「心」只是連續的構造而已。詳言之，卽感覺是由混合而成的構造品；知覺是由配合而成的構造品；概念是有抽離與凝一而成的構造品。這些構造品中卽隱含有外界的限點。因為牠們若與外界的限點相衝突，則牠們自已就造不成功。所以從牠們能造成而言，卽不啻表示外界限點是容許如此。所以我的知識論不是唯心論亦不是唯物論（實在論）而只是一種多因交互主義。質言之，卽主張外在者，感覺，知覺，概念，四個東西各有各的獨立性質；卻又四者混合在一起，不可分開；同時又是互相作用的，是互相影響的。卽外在者左右感官知覺，感官知覺又左右概念，反之，概念解釋感官知覺，感官知覺又混括外在者。我因此名之曰互相作用主義。這是講四者互相影響，互相作用。但須知究竟感覺離外在者為近。知覺離外在者雖較遠，然仍必含有感覺在內，故離不開外在者。至於概念作用不然。就是因為能以移用於他處，所以乃是騰離。卽對於外在者眞離開了。因此之故，我們可把四者互

相作用而成的知識勉強分爲二類。一類是「對物的知識」,亦可名爲「實驗知識」。另一類可名曰「非對物的知識」,或「非實驗的知識」。前者人人皆知,不必舉例以明之。後者不妨舉一二例,便於識別。例如形而上學的「本體」,政治思想的「平等」,道德問題上的「至善」。甚至於科學上所使用一些假設,如「因果律」與「齊一律」等等。大概來說,對物的知識是由外而投入;而非對物的知識是由內而投之於外。雖則二者本來雜在一起,互相影響,但我們爲了便於說明起見,把前者歸至於經驗,後者歸之於文化。於是我們只有兩種知識,一是個人經驗上對物的知識;一是由概念有固定性可以入於他人心中,遂致成爲「非個人的」,卽因此大家交互造成的文化知識。因爲知識是爲了便利,固然是爲了本人的便利,然本人與他人打通,成爲一個共同的,卻只有對於本人更爲便利些。所以知識之有社會性乃從知識的本性自然而演進以成的。在此我要把五個觀念連合在一起,卽一爲知識,二爲生命,三爲社會,四爲文化,五爲價値。這五個在根本上不啻一件事。須知知識是爲了便利,而便利卻就是爲了活着,可以說就是生命。愈求便利當然愈推擴其範圍,自成爲社會,造成文化。這乃個人生命的放大。愈放大乃愈有用,卽是愈有價値。所以這五個觀念只是說明一件事。

§ 2. 我在哲學上有下列看法。卽我相信宇宙確有一個自然之流。而個人生命亦卽是這個流中之一流。所以生命可以說是個永久不斷的逝去,至於這個逝流是否卽是宇宙本相,我暫存而不論。不妨仿照斯賓塞(Spencer)名之曰不可知界。須知並不是眞有那樣的一個界,只是一個極限概念而已。但須知「生命」與「活着」是兩件事。(於此把生命與活着都視爲歷程,並非實體。)生命是不斷不停的逝去,而活着卻是想在這個不斷的逝流中稍稍停住。亦可以說這是相反的兩個傾向,一個永逝,一個抗住。知識卻與活着同一傾向,亦可以說知識就是代表活着。活着是想抗這個逝流而得稍住,則必須把流去的握着,使化爲固定。這個作用卻正就是知識所作的。所以知識乃是對於這個逝流中有所「抓着」(grasping)。所謂握着(卽抓着)乃是說主觀把客觀攝收着了,因客觀稍住遂致主觀亦得稍住。乃是藉有所握住而得自住。自住是「活着」,而所握着的則是知識。可見必須以知識表現生命。二者雖非同一,卻是生命藉知識而顯現。我的此說和柏格森卻頗有相同之處。但根本點又不一樣。就是他把知識視爲「智力」而不代表活着。以爲是與生命相反的一個傾向。我則以爲那個永逝永流的

生命是無法講的，只可置之不可知界。而不妨卽以活着等於生命。

且須知把永逝不住的而使其稍住稍停，這亦就是價値。這是我們東方人對於價値的觀念，而與西方不盡相同。但西方人普通所謂 ‘‘worth while”在字面上亦未嘗無這種意思。所以知識本身就是價値。換言之，卽有兩個相反的傾向，一個是永逝長流，而絕無停住，一個是抗這個逝流而要有所握住。知識是後一個傾向，或可說，在後一個傾向，知識亦就代表活着。如果活着卽等於生命，則知識與生命便是合一，不過不是那個逝流的那一方面罷了。換言之，卽一個一個的知識由繼續或堆積卽表現活着。我這種握住說頗與懷特海所謂 ‘‘objectification” 相同。就是一個事物爲其他事物所由成的成分。我們的知識沒有對相是不會發生的，但不是描寫對相，乃只是用這樣的攝收對相來組成我們自己。故我主張知識卽是所謂客觀化。其實乃是用客觀以造成主觀。此義太涉形而上學，故不詳論。至於文化與社會亦正是爲了握住而起的。因爲個人生命易逝，所以把牠擴大了而成爲集合的生命。（卽造成一個羣，羣有文化，文化長住。）把古人（卽已逝去者）的知識經驗與習慣完全傳下來。今人受教育的結果，其實際上生命雖仍只是數十年，而生命的意義卻與古人不同，就是因爲已把古人的經驗吸收進來等於自己活了數百年一樣。文化非他，就是集團的經驗而留在各人身心上。這個超有機體的創造就是爲了補充有機體的缺陷，此種缺陷卽爲「易逝」與「狹小」。爲了抵抗這個「易逝」，乃有知識的握着性。爲了抵抗這個「狹小」乃有知識的交通性。所以知識根本上有「共同性」與「存續性」。故知識與社會在表面上好像是兩類，而實際上同出於一源。都是所謂價値。普通以爲文化分物質的與精神的，這只是表面的分別。其實，社會本質上就是由於交通而成，當然具有知識的性質。在那裏恐怕人類的社會與蜂蟻的社會不同。因爲人類的所以能團結是與言語有密切關係，故社會必有待於符號。且須知一切物質文化無不是由概念而決定。所以文化在根本上就是離不了知識，或亦可說正是由知識而化成。故討論文化必須討論知識。卽必須先知道知識是甚麼，然後方可明白文化是甚麼。須知知識一到了有共同性與存續性的階段，便自會堆積起來。這個堆積的知識就是文化。知識是由不共同而趨於共同，更由共同而趨於堆積。且可以說知識一到共同便不限於寄在各人心中，乃亦可寄在「物」上。此卽所以文化與知識是一件事的緣故了。本編就想對於文化而闡明其知識的基礎，就

是表明文化的本質必須有些是知識。說明了知識便可對於文化有個淸楚的了解。下編卻從文化的限制以討論知識。須知文化所限制的只是個人的知識。而文化自身卻是集合的知識。以集合的總體來左右其中的個體,其情形如何,乃是下文所要討論的了。

§ 3. 現在須得把知識的性質統說一說。原來知識可以從幾個方面來看。第一是把知識作爲「歷程」。這是心理學對於知識的看法。心理學把知識當作一種「動作」以研究之。本書雖亦兼述及心理學上的見解,然卻不專限於此。第二是把知識作爲「評定」(valuation),這是哲學的觀點。因爲哲學對於知識不僅是要講其性質,還必須講其「實効」(validity)。所謂認識論其中心問題卽在於此。本書亦不是專採取這樣的態度。第三是把知識作爲「產品」(products)。須知所謂產品便不是只在當事者一個人的心中了。知識到了這步田地便成了「傳具」(vehicle)。由你傳給我,我又傳給他。這一方面卻可由社會學來研究之。本書卻很注重於這一方面。但本書亦不是專限於這一點。乃是把這三方面會合在一起來講。所以本書旣不是社會學的知識論,又不是哲學上的認識論,更不是心理學的智力論,乃是會合哲學心理學社會學而成的一個知識論。

關於後一層知識爲傳具似尙可再有些討論。因爲旣是傳具便可以傳遞下去,於是乃成爲公共的。並且可以堆積起來,成爲厚集的。在此我們遂有「公」與「私」之分。公卽指交通於多數個人的心中而言,私則只限於本人知道。大概知識由低級至高級,卽由感覺而到概念,乃是逐漸由私而趨於公。我們可以把私卽名爲知識,而把公則名之曰文化。就是因爲所謂「公的」卻不僅僅是存在於多數個人心中的,乃同時可以寄託於物質上,如器具與書籍中的文字等等。故這種寄託於各個人以及非人格的東西上的卽是所謂「文化」。實際上文化具有知識的性質。知識卻又是爲了文化而出。在此處我們且多談些文化以補充緒論中所言之不足。美國少壯社會學家(例如 Lynd 等)總以爲文化只是「有定型的行爲」。或再說得詳些,是各個人在羣居中的有定型行爲。但我則以爲專以「動作之固定的樣式」來說明文化是不十分夠的。因爲我們旣承認文化傳遞於各個人之間,則必承認文化是個比較獨立的客觀的「存在者」。換言之,卽必須承認文化是「超個人」的存在者,能致其影響於個人,決非各個人的「合羣行爲」之總和。須知除了寄託在各人身心上的以外,尙有寄託在物上的。那個寄

託在物上的亦很有左右人們的力量。例如機器乃是由知識所造。而人們習用這機器卻把其知識與習慣改變了不少。換言之，卽機器反足以決定使用的人們。因此我們必須承認文化雖在各個人身心上卻又不僅限於此；雖不卽爲物質，卻與物質亦有密切關係。不過此種客觀存在不是指所造的房屋，車，椅，刀，槍，筆，墨等物質器具本身。單講物質器具的本身，自然可以排斥在文化觀念以外；（因爲這些器具不過是表現我們知識與行爲的結果，在其上我們的有定型的知識與行爲乃有所寄託而已。）然講到這些物質器具之所以造成與如何使用卻便是文化以內的事了。可見文化其本身卻不僅僅乎是顯現在各個人身心上的。乃是於表現在各個人身心上的以外另有共同的客觀的「存在」。我們須知行爲只能表現各個人身心上。故行爲本身是不傳遞的。而能傳給他人的不是我的行爲，乃只是我的行爲之「型樣」。（這個型樣不單是寄託在我的行爲上，卻另外還有寄託之處。）別人學我的行爲亦只是學那個型樣。所以型樣是公的，而行爲是私的。公的必有客觀的存在。（卽除了所寄託的各個人以外，還有些寄託處。）因爲有客觀的存在所以纔能反而左右各個人，控制各個人，限制各個人。我們談文化卽注重於文化對於個人的限制力，控制性，一方面，故有比較上難以分別的地方，就是公的本來就在私的中。換言之，文化本來就在個人身心上，但卻又不止於此。卽不僅僅乎是在各個人身心上的，乃於此以外還另有些。這是我們必須明白的了。

現在再說到公的與私的之關係。普通人對於公的必以爲是較私的爲可靠。其實情形卻正相反。雖不是公的比私的來得不可靠，不可信。而卻是愈是私的愈近於自然的或本然的；而愈是公的便愈爲「造成者」。故文化乃是造成者。不僅是如此，且必又是「抽象者」。因爲不抽象便不能成爲公共的。旣是抽象的便又必只是「符號」。於此所謂「符號的」乃取廣義。凡人們的一舉一動，一言一行，只從其「樣態」或「方式」上看，都是可以成爲符號。其所能爲符號的緣故就是因爲這些樣態能喚起人們的行爲。人們只須看了這個樣式便引起其所含的行動。每一個符號是一個定型。所以我以爲把文化認爲是有定型的行動，不如改爲「行動的定型」爲較妥。從這一點上說文化就是個人的知識行爲（須知行爲與知識在此只是一件事）之定型化，而這些定型卻又反而左右各個人。故本書有一個特點：就一方面從文化以講知識，表明知識受文化的限制；而他方面卻又從知識以講文

化，說明文化就是知識之客觀化與定型化。至於行爲之定型化卻其中必又含有知識，因爲只有知識是具有符號性的。行爲本身是「非抽象的」。所以文化與其說是偏於行爲，毋寧說是偏於知識。本書因此不僅是知識論，同時乃又是個文化哲學。

旣說到私的與公的之關係，則必須又引出一個觀念來，曰「適應」。因爲公的不是固定的，乃是在那裏動着的。我們對於文化必須取「動的」觀點。文化旣是永遠在那裏動着，則個人便有適應於其動勢的需要。於是本書提出幾個名詞，在下文要常常用到，不妨在此一爲說明。就是所謂「需要」與「境況」。這兩個觀念與適應是密切相連的。適應而有必要從境況方面來看便是所謂需要。而從個人方面能合於所處的境況而順利便是適應。但境況卻又不是固定的。我們把這三個觀念合在一起便知所謂需要的是甚麼了。

第二編

從文化而說到知識(關於知識的制限)

前編已將知識之性質講得明白了，並藉此足以明白文化之性質。本編開始討論文化所以左右人們的知識之理。大約可分兩層來講。一層是知識之文化的制限；另一層是知識之社會的制限。馬克斯見到第二層，孟漢推而廣之，稍稍及於第一層。可惜他仍沒有完全脫離了第二層而單講第一層。我主張先講第一層，把第二層吸收在內。不是以第二層爲主而吸收第一層。這便是我和他們不同的所在了。

現在分幾點來講，卽以下的四章。除此以外，並非沒有了。尙有許多方面，只因非本書所論，故從略。至於第五章則是一個總結的性質。

第一章　言語

§ **1**.　言語，就是符號，乃由概念固定化而成。但我們人類卻沒有普遍的符號；只有各民族所有的不同體系的言語。故現在討論言語自亦不能汎論之。必是仍指各各不同系統的言語。我們研究言語分二方面，一是字亦卽所謂名詞(names)；另一是關於言語的構造，卽字的變化（卽文法）與句的變化（卽句法）。現在先講第一方面，因爲文法與句法已經漸漸與邏輯問題相聯了。

討論言語上的「名詞」方面，我們必須記得上編關於概念的話。因爲每一個字都代表一個概念，但概念的種類可有種種的不同。關於這一方面，我還是最佩服繆拉(Max Müller)，雖則他的書 Science of Thought 1887)已經出版了五十多年了。他主張『知覺，概念與名辭雖可以分別，卻不可以分開。概念決不能離開名辭；名辭亦決不能離開概念』(p. 267)這就是我們造成概念時不能不用記號以爲憑藉，如果無所憑藉則概念便因無所附麗而致不能形成。概念是一種凝一作用，必須拿一點用爲憑藉，方能凝合出來。且凝合的結果又必有一個記號來表現之。所以概念與名詞絕對不可分。卽沒有一個概念而不有一個名詞爲其附託。關於這些地方，其實在上文已經討論過了。現在爲淸醒眉目起見，不妨再說一說。就是須知從

知覺一直到概念作用都是在於求「單簡化」(simplification)。因爲適應外界必須把「雜多」(manifold)而化爲單簡,然後纔能有法應付。感覺把細微的刺激混合爲單純的性質;知覺把雜多的性質配合爲一體或整形;概念再抽出來那些性質與整形另外爲固定者。我在上文都名之爲構造者。概念的固定化作用必須見之於言語。所以概念與言語直是一件事。

但言語卻有其自己的性質。這個性質由何而起?卻是起於社會。因爲一個人獨語可以不守規則,因爲是不求他人能懂。言語而不求人懂卻失了其功用。故言語旣非求人懂不可,則不能由自己胡亂說出。於是自然而然便有了共同的規則。一個名詞的出現亦必是由於公認與共同使用。除了具體的(concrete)名詞以外,抽象的名詞(abstract term)之情形(卽有無與多寡)頗足表現那個社會的情形。因爲抽象名辭的內容其大小是由於這個民族中各個人使用而決定的。一個名辭其歷史愈久長,則其內容的範圍愈有變化。往往一國的名辭難以翻譯爲他國言語,就是因爲其內容的範圍不能剛剛一樣大小。這便是名辭的歷史性與其民族文化性。換言之,卽在一個文化下的民族其心思(mentality)很可就其抽象名詞來看出其若干的特徵。例如中國便始終沒有"space"的觀念。因爲沒有與此相當的名詞。普通譯爲「空間」。但「空」是"empty",而「間」是"interval"。須知 empty interval 不足以表示"extension"。且"extension"亦無法譯,因爲沒有相當的字。只有譯爲「大小」。但「大小」只是 magnitude。於是便可見中國人始終沒有"homogeneous space"的觀念,因爲沒有這個名詞。我們應知凡有這樣的概念,必有這樣的名詞。沒有這樣名詞,就證明是沒有這樣的概念,或說得輕些,卽證明對於此觀念沒有清楚的認識。這樣情形只有用比較法乃可發見。倘使不與另外的文化相接觸,便無法比較。人們囿於自己的文化中,自不會自己覺得與他人不同了。又如中國人對於「心的能力」(mental faculties)的觀念和西方人不同。中國字關於這方面不但比較少,且最奇怪的是個個字的含義都非常有伸縮,且甚含渾。如「覺」原來與西文 conscious 相當,但同時又是 awake,但可以是 intuition 又是 relevation。如「知」本來是 know,但可以淺些等於 perceive。又如「感」本來似與 to feel 相當,但 sensation 亦是「感」。可見中國人對於心理作用的觀念不但是在分類上與西方不同;卽在程度上亦甚不同。詳言之,中國人不以爲 sensation 與 feeling 是兩種;亦不

以爲 perceiving 與 conceiving 有程度上的差別。要皆爲「知」而已。平心論之,「知」「情」「意」這種分別本是由西方人傳統的觀點而來的,中國人不受此拘束,當然無遵守之必要。因爲關於心理作用,是比較上近於玄想,不像那些可以耳聞目見的東西。所以如果觀點不同,則分類自可有異。反之,如中國方面關於親族的名詞,如「伯父」「叔父」,「從祖」「雲孫」,「姑母」「外孫」,「堂兄」「表弟」等等在西文甚少相當者。(關於親屬名辭詳見爾雅釋親一章。)這是因爲西方人的親族關係沒有我們複雜。乃是由於社會組織而使然。此外如關於「德目」(virtuos) 之名辭,中國亦獨多。卽以論語一書統計之,如「孝」「弟」「仁」「忠」「信」「敬」「愛」「謹」「重」「威」「溫」「良」「恭」「儉」「讓」「和」「義」「敏」「愼」「莊」「慈」「善」「勸」「勇」「寬」「約」「恕」「剛」「惠」「文」「知」「淸」「果」「達」「直」「立」「誨」「侚」「賢」「聖」「厲」「毅」「泰」「博」「實」「正」「訥」「遜」「矜」「貞」「諒」「節」「省」「濟」「恆」「安」「弘」「隱」「狷」「明」「聰」「敢」「篤」「綏」等等,(至於「多聞」「多識」「不憂」「不惑」「克己」「發憤」等雙字爲辭的尙不在內)足見中國思想是偏重於人事。

此外,關於哲學上的名詞尤爲顯見。我以爲哲學上名詞是代表那個文化中理論方面的最中心的問題的。西方人的哲學無論那一派而其所要硏究的中心對象是所謂 "reality",這個字在中國哲學上就沒有嚴格的相當者。因爲中國哲學所注重的不是求得「眞實」。須知「求眞實」則必是先把 "reality" 與 "appearance" 分爲兩截。而後一字在原始中國思想上亦沒有恰好的相當的字。可見中國人根本上不理會有這樣的分開。後來卻有了,乃是由於印度思想的傳入,故以原始中國思想而言,必以先秦書籍爲限,我們不見此種痕迹。關於這一點容在下章討論哲學時再說,現在不過舉以爲例而證明由名詞的多少與缺乏卽足表示那個文化的特性與那個民族的心思上特別狀態。

總之,言語與概念雖就是一件事,然言語因爲有交通的必要(卽言語是交通的工具)必須另有其構造。這個構造是由社會造成的。迨其成後,言語遂爲社會的遺產了。個人對於言語便和對於社會一樣,自己沒入於其中了。好像魚在水中一樣爲水所左右而不自覺。這便是言語所以左右人們思想之故。其左右之故約有二點:一是人們非依著言語的性質不能使其思想爲之表出;二是言語的構造在暗中把人們的思路與想法決定了,使其不能不依着而進行。所以從名詞的比較上,看見那一個民族如果缺少那一種

名詞便可知道苟其不與外來的他種民族的思想相遇，決不會自己創造出來，因爲固有的言語把他們的思想拘束着了。還有一例，就是中國往往把動詞的「是」略去，所以很少與英文 is 相等的字。在文言有「者也」如「仁者人也」之類，但決不能把這樣格式卽等於英文 is。因爲只是表示語氣而已，並無意義。因此之故，在中文便不容易造成正式的「句辭」(proposition)。以致不容易發展爲邏輯。因爲邏輯必靠句辭，而句辭雖不限必有「是」字在內，然而卻以有「是」字爲正常。此卽所以中國沒有西方式的邏輯的緣故了。

§ 2. 以上是討論名詞，現在再進而一說「語根」(roots)。繆拉說，言語以語根爲基礎（見前書）。但這句話對於中國言語卻不十分切合。歐洲言語系的語根很表示思想的變化。例如英文 is 是從語根 as 而出，希臘爲 ἐστί 拉丁爲 est。其原義是 to breathe。可見古代沒有 to exist 之意，以「呼吸」卽代替爲「生存」了。又如英文 physics 乃出於希臘文 physis(or phusis) 其原義有生長與生活之意，而正與現在的意思相反。這足見古代很少「死呆的物質」之觀念。凡此皆足證明語根是代表初民對於事物的原始觀念，後來卻雖變化了而原來的意思尙可包涵在內。不過須知這種進化乃是由於字體的變形 (inflection)。因爲字形變化了，於是其意義亦就變化了。有些是原義在語根中保留着，但亦有些卻與語根上本有的意思絕不相同，故不可一例而論。但中國不然。中國字的左右偏旁，反而右旁表示聲音的爲有些類於語根，至於左旁例如人字旁，言字旁，水字旁等卻不是語根，不過是一個大體的分類而已。至於右邊所從大部分是取其諧音，而取意義的反而較少，故亦不與西文語根嚴格相等。所以中國字的意義雖一樣地有變化，而卻不是由於有字體的變形。例如「君」從「口」從「尹」，自然有發號司令的意思。凡發命令者謂之「君」。但後來變化了，凡在上者都可謂之「君」。一轉而可以尊敬者之意。再轉而爲客氣之辭，如稱人曰「某君」。可是這個字形並未有變。可見中國字的意義雖則亦是有很大的變遷，然而並不影響及其字形與字音。在這一點上，西方言語系的語根往往可以表示原始時代的幼稚觀念；而在中國則每個字雖都可尋着其原始的幼稚意義，卻於後來進步的意義並無特別的字形字音以表示之，其別區點只在於其用法。於此可見有語根的必亦有語尾變化。有語根與語尾變化的和那語根語尾不分明的卻顯然是兩種不同的系統。在第一

種，思想比較上容易變化，且其變化之迹亦比較上容易看出來。在第二種，思想縱使有變化而其變化只是一個一個單獨的變化，不是因言語的格式而有所左右與推移的。因爲中國是象形文字，而且是單音，當然不能有語尾變化。在字形上，在字音上，都表示不出來語尾。這種無語尾的象形單音文字其背後亦未嘗不有一種哲學，卽易經上所表現的象徵主義是也。見下文。

凡有語尾變化的必是有語格（parts of speech）。而語尾變化無必要的，其語格亦必同時無必要。亞里斯多德的十範疇大體是從語格上出來的。近人已多看透了。(Urban, Language and Reality p. 350) 但須知他所根據的是希臘言語，如果是中國言語便沒有這樣的情形可以助其成立。所以依我所見，似言語的構造在一方面就是表現民族的心性，在他方面，卻又決定那個民族的思想路徑。希臘言語足以發爲亞氏的十範疇。就中有幾點可與中國作比較觀。先說淺些的，如 "action" 與 "passivity" 在中國便不甚重視此分別。如云「學而時習之」，其中的「之」並不能說是等於西文的 it (the object)。因爲改作「學而時習焉」亦甚通。又如云「走馬」與「飛花」雖有使馬走的意思，然而卻無使花飛的意思。（須知這又不是飛的花之意，因爲「飛的」是形容詞。）又如「春風風人夏雨雨人」。顯然在中國凡自動的動詞差不多都可作被動的動詞；被動的動詞又可作自動的動詞來用。不像西文在字體上有語尾變化以分別之。這便表示中國不甚注重於此區別。我以爲中國人所以不重視此分別乃是由於在言語上不易表示此分別。因此中國人對於 subject 與 object 的分別亦不甚清楚。中國並沒有相當的字以表示此點。有之如「主」「客」，其義卻不能普遍適用。後來改爲「能」「所」則比較抽象又普遍了。但在先秦時代哲學雖不得謂不發達，然而尚未發見此二字。至於「體」「用」其義卻微有不同。可見因爲言語構造上對於某一方面若有所缺乏便足證其民族的思想上對於某一方面必有所忽略。縱使有人注意及此，亦必苦於無相當的言語以助其勢。再說如 relation 一範疇，特別列在 quality 與 quantity 以外，便足見西方人重視這一方面。其實卽 quality 一範疇在中國人亦不完全和西方人所見相同。因爲中國人不把「性質」與「物體」分爲二。故quality 一字就很難有適當的中國名詞以翻譯之。「關係」的注重致後來發展起來，成爲 form 與 order 以及 structure 等觀念。這和中國便有不

伺。中國人始終不注重於這一方面。柏拉圖的 ideai 與康特的 form 都很不容易講給於中國人們聽。因爲言語方面缺少這些表示，以致人們的思想亦對於這些方面必覺得有些困難了。可見凡是言語上所缺的必係由於那個文化對於這些有所忽略，同時亦表明民族的心思(mentality)不向這些方向去發展。雖不是言語決定思想，至少是言語與思想同表現民族心性的特點。在這個特點上民族心性卻自己決定自己。須知言語是社會的，所以終是多少有些決定在那個社會內的個人思想方向的能力。再其次最顯明的例莫如 substance（此字譯爲本體亦可，而譯爲本質亦無不可，但最好是兼取二者之意）。一範疇，這個範疇是由言語上的「主語」(subject)而成。因爲每一句話必須有「主語」，於是把其他九個範疇都歸併在「謂語」(predicate)一項中了。這樣的情形顯見是由於言語的構造。中國的文法卻無此種情形。每一句並不限於必有主語。例如云「學而時習之」，亦可以說「學」不是主語，因爲可改爲「學者學而時習之」，則「學者」方爲主語。但中國則以這樣爲不必要。其所不必要的緣故乃是因爲主語無必要。主語省略之故或許是意在使讀音整齊，可以發爲詩歌。這個情形在西方古代亦許有之，但中國則不僅是主語省略，而乃是不注重這個主語與謂語的分別。換言之，卽中國人在其言語構造上覺得無置此分別的必要。因爲中國言語上不置重於主語，所以不能發爲「本體」一範疇。可見言語與思想有密切的關係。須知「本體」（或本質）這個範疇很重要，西方的哲學思想大部分是對於這一點去下工夫的，卽科學思想亦是向這一點去研究而出來的。且因爲注重於本體或本質所以西方人的研究精神多偏於「物界」而不像中國人那樣專注重於「人事」。中西的民族心性不同卽在其最初都可以看見。在言語構造上亦自可見之。須知中國哲學後來雖不是沒有「最後的體」但卻只是指「全體」而言，始終沒有「本質」或「這個本質」(this substance)之觀念，因爲後者必須從言語上的主語方能出來。此外，西方文法上第三格的「時」與「處」在中文是不分別的。如云「今天很熱」「昨天亦很熱」。這個今天與昨天乃是主語。不可當「今天天氣很熱」的省略。又如云「此處無人」此處又確是主語，不是「於此處人不存在」的變相。時間與地位都可變爲主語，便是把時間與空間亦當作物體看待。可見中國人沒有把空間時間當作「容納者」，將物體容納於其中。只有這種容納者的觀念方能發展爲普汎的時空。總之，我並不是主張言語能

把人們的思想完全限制住了，而只以為言語的構造上如有何缺乏，名辭上如有何不夠，這便在在足以使人們的思想容易移到另一方面，而不向這個本方面發展了。這是指一個民族的文化不與他種文化有相接觸的情形而言，至於若果與他種文化相接觸，則視其本文化是否自己滿足，而不感有不能與之相抗的情形，倘其不感有此，則自不會改良，反之如感有不及，則必自會設法以吸收之，這是由於因為外來文化的侵入而本文化自身有了破綻與失調之故。

§ 3. 以上是就言語與民族特性的關係以明言語與思想的關係。須知言語雖各民族所有的不相同，而其大體上表示人類心思必亦有共同的方面。現在其共同表示人類的心思一方面而言。因為以上是就抽象的概念而言，現在講到共同似又偏於具體方面。則我們便可汎論言語與常識的構成之關係。在實際上雖只有各民族的不同語系，而凡是人類，其心思亦必須有些共同的表示。在這一方面人類一班的思想亦都反為其所造的言語所束縛。因為常識都是具體事物的知識，最顯着的如「物體」之觀念，人們總以為今天的這個桌子就是昨天的那個桌子。「物件」的固定性與住在性全都是由言語的幫助而始成的。這亦就是懷特海 (Whitehead) 所說的單簡定位之錯誤(fallacy of simple location)。因此自然又生了他所說的錯用具體之繆誤(fallacy of misplaced concreteness)。我以為這兩種錯誤是由於言語所致使。因為我們必須用同一的符號以指今天的桌子與昨天的桌子。這是由於名辭之重複，但人們卻把一個名辭之再現即認為一個東西的同一了。以致把今天的桌子與其全世界的關係切斷，和昨天的桌子與其在那時全世界無關係一樣，則自然今天的桌子與昨天的桌子便完全同一了。倘若承認昨天的桌子在空間時間上其位置必須與其他的處所會合方能決定，則其與今天的桌子當然不是同一。但言語不但無法表示這樣的複雜情形，且必對於這個情形深感不便利。因為言語的本質原來就不是為了表示眞理的，乃只是為了便利的，關於言語的性質下節還要討論。因為有單簡定位的錯誤所以自然就會有錯用具體的錯誤。就是把抽象出來的，即本來從一個特定的具體者上抽出來的，卻又移用於其他具體者上，於是便誤會這個抽象者即為實在者了。恐怕把名辭或文字即認為是實物或實有，未嘗不是古代巫術(magic) 影響的殘留。這種殘留者在暗中影響於後來人們的心理狀態。我以為這不是由於人們有意自己把其思想蒙

蔽着了，乃只是順着其所造成的言語的自然趨勢而演成的。法國的畢朗(Maine de Biran)亦早見到此了，(Influence of Habit on the Faculty of Thinking p. 225) 又例如普通論理學所謂實體化的錯誤 (fallacy of hypostatization)，就是錯用具體的錯誤中最極端最明顯的例而已。所以我以爲我們的「常識」(common sense)完全是由於言語助成的。普通對於常識很有誤解，以爲常識偏於目見耳聞的經驗。殊不知常識仍不失爲一種解釋，並非僅是經驗，乃是對於經驗之常人的解釋。且倘使沒有言語則常識決不會形成。常識的構造與言語的構造大體相符合。

這個意義可以反證而明之。反對言語的，卽以爲言語是把思想弄彎曲了，在印度有形而上學，而在歐美則有科學。印度的形而上學始終是想把言語撥開。西方的科學在最初是想把常識弄得精細周密些，後來卻一天一天和常識遠離了。到了現在可說已經是完全與常識相反了。我們從這兩個例上足證言語與常識是有相同的性質，在一方面固然有助於人們思想，在他方面卻亦有礙於人們的思想。但因爲人們又苦於離不了言語，於是科學總想創造一些新言語；形而上學則只有迫不得已用那些不合邏輯的言語。關於邏輯在下章論之，因爲邏輯的構造又是與言語相暗合的。可見人們雖不是把思想爲言語所困而絕對無法解放，但言語困着了思想卻是不可否認的。

並且我們的共同世界(common world) 亦隨着常識由言語的助力而造成的。因爲言語把概念變爲共同的，人們有了共同的概念，方把各人所私有的世界打成一片，乃成爲共同的。在共同世界上人們乃覺有所謂眞，以與不眞相反 (詳見下文)。但是知識卻反爲這個共同世界的結構所拘束。這乃是言語以其造者反以規定其性質。

4. 因爲言語本身的缺陷，而討論到科學希望有新言語，這便是最近卡那魄 (Carnap) 等一流人物的「物元主義」(physicalism) 的改良言語運動。我在本書不願批評他的這個主張，因爲沒有必要。我在此僅僅想提出「價値名辭」(value word)的問題。他們以爲價値名辭如善，如美，如好，皆無所指，不過表示主觀方面的感情而已。於是他根據此理以爲形而上學上的句辭(proposition)只是表示情感，因而主張把形而上學廢棄了，因爲無內容。我以爲他們如果只是一種改造言語的運動，把我們日常言語的混淆與虛浮設法去掉，自然是很好的。但如果進一步而想廢棄形而上學恐

怕是由於不明白言語的本性。須知言語在其起始的時候根本上就是爲了表示情感的。雖則關於言語的起源有種種學說,然而要皆承認言語本身就是姿勢(gesture)。這個情形在中國尤爲顯明。例如「天」字,其音向上,卽指在上者。「地」字其音向下,卽指在下者。「水」字其音平而長,卽指平鋪者。說文解字,水,準也。查這種姿勢的發生當然是爲了交通,卽把我的所見所聞有以告訴你。這是所謂言語的社會性。須知言語一出來以後,社會卽寄託在言語上了。並且,如上文所說的,言語對於社會便具有魔力,(卽吸引力,)此種魔力照心理學講,就是暗示作用,但卻能指引人們去作些所唆示的事。社會上有些變化,甚至於爭鬬,亦都是由於言語所喚起。我們往往見到宣傳的口號發生很大的効果,卽是其一例。所以言語卽成爲所謂「上層建築」(superstructure 借用馬克斯的名詞)了。因此,我以爲人類所以能有共同世界的緣故,乃是因爲有了共同的符號,卽同一的符號爲大家所公用。我們的共同世界其實只是共同的符號世界,並不十分與內容相干。如我牙痛,你可以知道是因爲我說我牙痛。但我牙痛究竟如何你是不知道的。有人說共同世界是由於人們彼此的身體構造大致相同,這誠然不錯,但卻必須有共同的符號以貫通其間,否則身體構造雖大致相同而仍無由以打通。所以我主張言語與共同世界是一件事。換言之,卽倘使沒有言語卽沒有共同世界,沒有共同世界卽沒有社會。可見不僅僅是人們以言語爲交通工具,並且是人們簡直就生活在言語中。換言之,卽言語就是文化之一方面,且是其很重要的方面。

根據此理便知關於價值方面的名辭決不是「無意義的」(meaningless),因爲我說「這是紅的」和我說「這是好的」,在表現我的意思上並無大不同。誠如瓦倫(H. C. Warren, Human Psychology p. 325)所言,和說「這是長的或短的」沒有大異。學者分別這兩個爲言語之報道作用(informative use of language)與言語之表情作用(emotive use of language)(詳見 K. Britton, Communication 一書)。其實前者亦有後者的作用,後者亦有前者的功能。我說「這是好的」雖可說沒有「所指」(referend),卻對於聽者得喚起其另一種態度。和我說「這是紅的」並無大差。須知任何說話都是目的在於使聽者作了心理上的變化。須知言語必含有三個要素:一是說者,二是所說,三是聽者。縱使小兒有一個人自己說話的時候,那是說給自己聽,卽以自己同時爲聽者。故言語不能如照

像一樣的寫實,正因爲照像只有照像機與所照的對象二者而已。一班人關於言語內包含三要素一層甚爲忽視,致對於言語專注重其報告作用。所以我們必須用「行爲主義」(behaviorism)來說明言語。因爲言語本身就是一個行爲。這個行爲不僅是對於聽者要起作用,並且說者自身亦有作用。明白了這一點,便知任何報告性質的言語而必都仍含有喚起感情的功用。因爲根本上言語不是寫實的而乃是「省略的」(elliptical)。卽不是詳詳細細描寫其對象,乃是用很概括的符號而把其內容從一點上引起其全部。關於這一點,赫林烏斯(Hollingworth, Psychology of Thought)論之甚詳。邏輯的實在論者對於這一點殊爲忽視。他們根本不了解人類爲甚麼要說話。如果用卡那魄的改造法,則必使人們覺得無說話的必要了。他們想廢棄形而上學,殊不知形而上學和文學一樣,如果廢棄則必須完全都廢棄了。哲學在一方面雖痛感言語的不足與缺乏,而在他方面卻又必須用言語(他自造的名詞)來表示。其目的就在於使聽者得起心理上的變化與影響,至於你以爲他是描述「眞實」,那是你的誤會了。並且須知無論如何把言語改造了而總不能使言語與其對象完全一致,且言語的價値亦不因爲不能與對象全合而減低。因爲言語就根本上不能和照像一樣。(關於哲學與文學相同一點已有郭林烏德 R. G. Collingwood, An Essay on Philosophical Method Chapt. X 上曾言之)。文學不在於其描寫的詳實,而反在其簡練處能喚起情感。根據上述的理論知識只是彌補文化的缺陷之旨,我們便知凡是用言語來表示的(除了像卡那魄另立新言語以外)都是在於使其於文化上發生功用。所以關於情感便根本上無法盡排除。我們可以說形而上學的命題其本質就是在社會文化上的,決不因爲「不能證實」而減少其價値。

§ 5. 總之,人類因爲眞的對象太細太煩纔混合起來成爲感覺(於是誤以感覺就爲對象),又因爲感覺太多太雜,纔配合起來成爲知覺,又因爲知覺太具體,纔凝合起來,抽離了而成爲概念,言語乃是順着這個單簡化的趨勢而出的。單簡化是根本上爲了便利,概念能夠移用,更較知覺爲便利。但是就因爲這樣單簡化,所以纔把人們的思想弄彎曲了。同時思想亦因而受其限制。卽下章所要說的邏輯亦何嘗不是根據這個便利的趨勢,想在言語中自由設立若干規則呢?須知這些規則亦正是爲了便利。邏輯與言語是同一功用的。使人們誤會以爲對象亦是單簡的,固定的,恆常的,

純一的，以及按照邏輯上規則的等等，遂不向其反對的方面進行。但照言語的使命來講，卻是不能離了單簡。倘使硬要使其反乎單簡，把言語使其和照像一樣，那便把言語的本來使命失掉了。至於關乎言語拘束思想還可有一個好例可補述之。如法國心理學家畢節 (J. Piaget, The Child's Conception of the World p.37) 對於兒童試驗其思想，其問語是如下:『你知道甚麼叫「想」麼? 如果兒童有些明白，便再問他說:你用甚麼去想?倘使兒童不明白，則宜爲之解釋，說你走路是用腿去走; 你吃東西是用嘴去吃，則你想時是用甚麼?』據他調查的結果在較年幼的兒童卻都是答曰:用「口」去想。我以爲此事可以證明言語之影響思想，因爲這樣發問根本上是有暗示作用(suggestion)。小孩子不知有腦有心，自然會認爲是由於「口」了。這是發問的不得其法，不足以證明小孩子的思想與成年人有不同。卽在成年人，我以爲如果問中國人決不會答以用「腦」去想。因爲中國人的文化不是如此的。可見這完全是由於發問的態度所決定。因爲問法中自含有這樣的答式。可見在人們不留心時思想便會爲言語所左右。何況小孩子呢? 小孩子因爲受教育的結果便很容易把我的柔軟的心靈在言語的軌道中鑄成爲固定的思路。

尙有一點亦應補述之。卽有人反對我此說，而發爲詰難。以爲中國如本來沒有「均同的空間」觀念，何以後來會學了歐洲文化呢?我以爲文化的交通是極尋常的事。中國人學的空間觀念大半還是由於習西文，但卻不是由於僅認得 space 一個字，乃是由於了解其上下文，由物理學，心理學，哲學等思想上得來的。故一個民族雖本來沒有這種概念卻可由於學習他族的文化而得之。故我並不是說，中國現在仍無空間的觀念。

第二章　邏輯

§1. 思想之與言語，其關係已如上述，正好像水之與溝渠，水總是容易依已成的溝渠而流，不願意冲決了溝渠而另自流。這是止講言語，至於邏輯則稍有不然。邏輯是由於言語上有了問題而始發生的。所以邏輯不外乎是想調整言語。爲甚麼言語會有調整的必要呢？乃是因爲辯論。在希臘，其邏輯的始祖就是修辭學（rhetoric），而這種修辭學卻爲了辯論而設的，不像後世那樣爲了美文。在印度最古的邏輯亦只是辯駁之術。卽在中國卻從無所謂形式邏輯（formal logic），但最早卽有辯學，這種學者名之曰辯士。可見乃是因爲有辯論遂有調整言語的必要。這就是梁任公所謂的辯論（等於戰爭）的國際公法。但這只是初起的時候爲然，後來卻因爲調整言語而竟發見言語中有本然的結構，好像「道理」一樣。不過學者對於這一點卻頗有誤會。有些人以爲這就是「理性」（reason），這是唯心派的說法。至於實在論派則以爲這是汎存的結構（structure in general）。卻好像自然法則一樣，潛存於天壤間，就中如查波曼與漢萊所著的教科書（Chapmen and Henle, The Fundamentals of Logic）便是一個極端的例。殊不知這些普汎的結構卻只是在言語中的，並不全是在自然界中的。近來新實在論派對於這一層完全忽視，所以我對於新實在論甚不謂然。我以爲倒是繆拉（Max Müller）早見到這個道理，他說：『邏輯是從文法中抽出來的，並不是文法從邏輯中抽出來。』我們要證明這一點是很容易的。最顯淺的是「主語」（subject）與「謂語」（predicate）的分別。如英文 it is red，因爲 is 是「動詞」（verb），便一見卽知其謂語了。又如英文云 it rains，因爲 rains 是動詞，而不是名詞。如果倒過來云 red is it 便爲不通。但在中文卻不限定如此。如云「這個是紅的」，亦可以倒過來云，「紅的是這個」。在此所謂「紅的」乃是名詞了。這乃是由於西文有字體的變化（卽語尾變化），而中國卻沒有。須知主語與謂語的分別必須在字的本身上有變化以表示出來。倘使字的本身上沒有變化便表示不出來，因爲表示不出來遂使人們把這個分別視如無有了。可見亞里斯多德的名學是根據希臘文法使其普汎化，概括化而再加以整理纔成功的。所謂傳統名學就是順着這個趨勢而演成系統的。直到符號邏輯出來爲止，形式邏

輯是依然與文法相伴侶。

邏輯與言語的關係更可拿名詞之周延一問題來證明之。在傳統邏輯上這個問題好像是重要。其實只是由於言語構造上有缺點而始發生的。如云「中國人是亞洲人」，自不能倒過來爲「亞洲人是中國人」。其實乃只因原句（卽中國人是亞洲人）本不精確。其義本不是說所有的中國人是所有的亞洲人，乃只是說所有的中國人是一部分亞洲人。而把「一部分」未顯明說出罷了。這種省略只是言語的關係。倘使更有精確的言語發明出來，則這個問題便根本取消了。（後來符號邏輯，因爲離開言語稍遠，便自然而然把這個問題作廢了。更不必用哈密爾頓的改良法。）可見名詞之周延並不是由於邏輯上推理，非有此必要不可，乃只是因爲言語有這種缺點纔有此必要以補足之。

最奇怪的如新式邏輯，大講關係之傳遞性(transitivity of relations)。其實，關係之傳遞與否全視「概念包涵」(concept-inclusion)或「種類所屬」(class-membership)而定。而概念包涵的內容可由我們自由劃定。可說是等於圍棋上的規則。在英文，如云：a is the father of b, b is the father of c，便決不能云：therefore is the father of c。換言之，卽此種傳遞不能成立。但須知這只是名詞的關係。在中國古代卻對於父與祖父曾祖父卻都稱之爲父，不必加區別於其上。在外國不能傳遞的，而在中國卻可以。又如云：a is the brother of b，則亦可以說 b is the brother of a。但在中文，卽在中國，則不能有這樣的顚倒。因爲如甲是乙的兄，則乙必是甲的弟，決不能說乙是甲的兄了。其故由於西文 brother 一字兼指兄弟，而中文則兄是兄，弟是弟。此乃社會組織不同的緣故。又如云：a is greater than b，當然不能倒過來爲 b is greater than a。然而我們如果改換一個字云：a is commeasurable with b，則立刻便可倒過來了。可見完全是基於言語，卽視言語上所用的名詞，其內容的性質而定。因此我們不能把這樣傳遞的關係卽認爲是自然界上本有的結構或條理。

§ 2. 傳統邏輯不僅是由於西方言語的構造所產生，並且在暗中亦是建立於一種通俗哲學(popular philosophy)，這種哲學雖可以亞氏爲代表，然實通貫於西方人的心思中，已成普遍的了。他們自己卻不甚覺得。這種哲學就是「本體」(substance)與「屬性」(attributes)的分別。因爲有這樣的分別纔有亞氏的十個範疇，後來纔會變爲「五種謂格」(five

predicables)。至於定義 (definition) 的公式是 'per genus et differentiam"。卻亦顯然是根據於這種分別。並且在「屬性」之中又分出「必要的」與「非必要的(卽偶然的)」,以爲必如此,纔能有定義發生。此外如「辭」(term) 之分類亦是與這種分別有關。所謂「抽象辭」與「具體辭」以及「普遍辭」與「殊特辭」等,其所以能分別出來亦是基於這個本體與屬性的分別而始有不同。至於一個辭之內延與外包則更是與此有關。

這個情形以中國來及證便可明白。中國沒有「定義」。例如說文解字上,「水,準也,」「戶,護也,」與「門,聞也。」須知水之平只是水之各種屬性之一而已,且未必是其主要的屬性。卽換言之,卽未必是其「差德」(differentia)。戶之所以護人以避風雨與門之可以通音問都是表示其屬性而已。但卻把牠們所屬的「類種」忽略了。而門可通聞,亦可以走出入,則通聞並不是最主要的。可見中國所以沒有定義之故,並不是不知道把一個字的義意應使其限定,變爲有固定的訓解,乃只是因爲不注重這個本體與屬性的分別,同時亦不分主要的屬性與非主要的屬性以致不用這些觀念作爲定義之根據罷了。我們亦可以說,中國另有一種形式的定義,和泰西完全不同。這種定義是以聲音相近爲標準。如:「仁,人也,」「儒,柔也,」「庠,養也,」「學,覺也,」「義,宜也,」等等。至於在爾雅上如:「林,烝,天,帝,皇,王,后,辟,公,侯,君也。」這只是說公,侯,天,帝等等都是君之一種,卻並不完全是同義語。這又好像只留「種類」而忽略其「差德」。但須知最奇怪的是卻又不把「君」作一個類稱,顯見其不重視「種類」。可見爾雅上的不是定義,而這種音聲相近的卻在中國人卽認爲定義。可見定義的背後的原理如有不同,則定義發出來的形式便有不同。中國人所以無西方式的定義的緣故只是由於中國人沒有西方人那一套通俗哲學。亦可以說中國人另外有一套通俗哲學。這種哲學就是易經上代表的思想。因爲中國字是「象形文字」。每一個字是一個「象」(symbol)。每一個象指一個意思,同時像一個東西。(說文解字序上說:『古者庖犧氏之王天下也,仰則觀象於天,俯則觀法於地,視鳥獸之文,與地之宜,始作八卦,及神農氏結繩爲治,而統其事,黃帝之史蒼頡見鳥獸蹏迒之迹,知分理之可相別異也,初造書契。』)如「庠」之與「養」,卽以庠來象徵那個「養」。「仁,人也,」是以「仁」來象徵「人」。每一個東西有一個象以表示之,

便不需要有「本體」站在其背後。既然沒有「本體」，當然其發現的性質不是「屬性」了。因爲中國每一個象徵代表一個東西，各各都是獨立的。所以在言語上，名詞與動詞根本不需有分別。因爲不論是東西，或是行爲，而都是單獨的一個。故中國只能有虛字與實字的分別。但虛字與實字並不等於本體與屬性，這是必須明白的。中國的通俗哲學與西方的不相同，故中國沒有西方那樣的邏輯。可見邏輯是跟着文化走，不是文化跟着邏輯走。西方人以爲邏輯是人類理性的普遍規範，乃是一個誤會。

西方傳統邏輯的中心是三段論法，但三段論法的根據卻是 dictum de omni et nullo。中世紀所造的這個公例依然是根據於亞里斯多德之說。(詳見 Categories 1ª 10)。卽凡云謂於一物者，其云謂中之所云謂必可施之於其主語。普通名此爲「有無原則」，實則卽我所謂 law of predication 是也。這乃是由於把主語與謂語而使其爲「同範圍」(coextensiveness)。但中國人卻不注重這個「同範圍」。所以中國人的推論根本上不用三段論式。如大前提爲「仁者樂山」，小前提爲「克己復禮爲仁」(此二語俱見論語)，則結論「從事於克己復禮者樂山」，似不一定能成立。因爲「克己復禮」只是仁之一端，不足以蓋括「仁者」之全義。故克己復禮者未必卽爲樂山者。可見中國人始終不注重於這種關係。(但後來孟子上「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」則近於三段論法，因爲可改爲「人皆有不忍人之心」(大前提)，「先王亦人也」(小前提)，「故先王有不忍人之心」(結論)。但須知這是孟子爲他的仁政主義立一個「人性」上的根據。可見三段論法完全爲了「論證」(demonstration)而設的。卽爲了塡滿了理論上的間隙而始有的。只是滿足文化上某一種需要而已。)須知中國人雖不用三段論式，卻並不是沒有另外的方式。中國人所用的方式大概在西方可名之曰「比附式」(analogical reasoning)。我推原其故乃是因爲背境不同。西方的三段論法，從亞氏起，就是爲對付物理界知識的，至於中國則只注重於人事方面，如道德問題，政治問題等等。這便是自然事物的知識與人事行爲的知識之不同。中國用宇宙觀上的宇宙秩序比附人生哲學上的社會秩序，用宇宙觀上的職司觀念比附人生哲學上的個人地位。我在下文曾揭穿其故，乃是由於從社會政治而講到宇宙，並不是從宇宙而講到人生。須知專限於人事知識，則自然是有了比附法已經充分夠用了。因爲人事知識不必用實驗去「證實」(veri-

fication),自亦無須有歸納法,同時亦自然不必用演繹法以表出之。可見邏輯乃是應乎文化的需要而起的。文化上需要若有不同,則邏輯的樣子便亦跟着有變化了。所以我說邏輯是交織在全文化中,隨着文化而變化,並不是邏輯爲普汎的規則以作任何人類思想的唯一依據。

§ 3. 並且邏輯並不限定只有形式邏輯一種。即以新出的符號邏輯而言,雖亦爲形式邏輯,但其背後所基的原理卻與傳統邏輯不同。其所根據的原理是「函數關係」(functional relation),即把句辭或名詞當作「數」(number)來待遇,或當作「類」(class)來待遇。這都是取其便於「演算」(operation) 或推算 (calculus) 而已。其和傳統邏輯之基於主語與謂語的分別者卻甚爲不同。可見符號邏輯背後又另有一個哲學,即所謂「關係哲學」(relation-philosophy)是也。或如斯包定 (Spaulding) 稱之爲「函數哲學」(function-philosophy)。和傳統邏輯之基於「本體哲學」(substance-philosophy)與「因果哲學」(causality-philosophy) 不同。更可見是哲學助長邏輯。並不是哲學完全由邏輯而出。

有人說符號邏輯就是傳統邏輯的更抽象更總括的形式。而其實不然。須知有些個東西是傳統邏輯上所沒有的。例如「實際相涵」(material implication)在傳統邏輯上不會承認有這樣的關聯(logical connection)又如「句辭函數」(propositional function) 亦是爲傳統邏輯所不必要的。更如「眞理函數」(truth-function)是由「列譜式」(matrix method)以決定之,在傳統邏輯上亦不必如此。總之,新邏輯不是舊邏輯的擴大,乃是另外基於一種不同的原理而演成的。

我們以中國的情形來比較,則中國文化上當然沒有這種邏輯。其所以然之故,卻不是因爲中國沒有數學。中國的數學亦未嘗不發達。乃只是即在泰西,使數學與邏輯合而爲一,亦是晚近纔有的。老實說,數理邏輯中實在沒有多少數理。伊頓 (Eaton) 曾說邏輯是數學的前一部分。(General Logic. p. 359) 其實這是以邏輯來講數學中若干基本概念而已。尙不能說數學在本質上就不外乎是邏輯。即尙不能說邏輯致數學於可能。須知羅素曾作此主張,但我以爲不免有些過火或出於誤會。關於數學的性質迄今尙有幾種不調和的學說。我現在不參加此爭論,而只以爲就中國情形即可證明數學的發展不一定要倚靠數理邏輯。

總之,所謂數理邏輯是採取一些數學上的辦法來講邏輯,並不是因此

便證明數學的基礎是在於邏輯，至多亦不過表明數學與邏輯可以溝通而已。在我始終以爲是表明數學中有邏輯，苟把這種邏輯抽出來，亦可以成一套更普汎的形式，卻並不是說數學完全就倚靠於這種邏輯，然後數學方有可能性，故把數學使其反而倚靠邏輯乃是忘了數學在實際上的自身發展情形。

§ 4. 於數理邏輯以外尙有形而上學的邏輯，其發生卻比符號邏輯爲早得多。這種邏輯可總名之爲辯證法邏輯（dialectical logic，辯證法一詞姑從俗譯，實則甚爲不妥）。其基本原理是「相反者之合一」(unity of the opposites)。這個思想在西方並不是由黑格兒而始發達，乃遠在希臘時代已經爲哲學家所採用了。黑氏是一個哲學史家，對於希臘哲學大有研究，所以纔會更注重於這一點。並且他同時亦未嘗不受印度佛教思想的影響。論起這種邏輯來，似乎應得以印度的方式爲最發達的正式代表。我在另一篇文章上亦提到此點，我以爲印度哲學上的這種論式是「雙遣法」。例如「非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相；非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。」（見起信論）此法是以相反的兩概念先使其同時皆非，但亦可使其同時皆是。如有與無，一與多，旣非有又非無，同時卻又非非有與非非無。同時非一非多，而又同時卽一卽多。此種論法亦就是黑格兒所說的否定之否定，亦卽所謂「超騰」(aufheben)。不過我們須知這種論法只能用於表示「絕對」，因爲絕對是不可言詮的。勉強說牠是一，但牠卻又是多，勉強說牠是有，但牠卻又不是有。其故乃是因爲絕對並不在現象界以內，同時又不在其外。但凡形容「現象」的不能形容牠。卻又能形容牠。於是言語之道窮了，在此不得已之中乃勉強想出這樣的一種雙非法。故此種邏輯只是爲了對付形而上學的「絕對」而始勉強造成的。卻不能用以形容他物，描述他事。就是因爲普通邏輯不能對於絕對有所陳述。至於「絕對」卻是從神祕經驗上直接證明的。並不必有言語來陳述。因爲牠不是邏輯上推得的結論。關於討論這種神祕經驗，有美國學者樓巴的書(Leuba, The Pychology of Religious Experience)爲最好，但非本書所要述的。現在所要說的只是凡宗教其中總多少含有這種神祕經驗的成分；乃是由於親自領悟，並非由於理論推得。至於用理論以說明之，乃是後來追加上去的。

總之，宗教在初起本是包括人類文化各部分的雛形之中，後來各部分

分化出去以後，宗教卻只留了這種神祕經驗爲其中心。我們既承認宗教是文化中的一個因素，則我們便不能不說這種形而上學的邏輯是專爲了滿足這個需要而始出來的。這個需要是對於神祕經驗加以理論的根據。

這種邏輯所基的根本原理是「自身超越」(self-transcendence) 自是和「函數」的觀念不同，又和主體與屬性的觀念不同。因爲屬性是各個皆獨立的，而在「自身超越」的過程上每一個概念都必與其相反者相對消，致更超升入於較高者中。這就是所謂「超騰」。詳述此點，非本書主旨。可見邏輯是依其所要對付的對象而有不同，並且因此其所基的原理自亦不同，因原理不同則其系統亦會有不同。

§ 5. 上述的形而上學邏輯以外還有一種。在表面，二種似乎差不多，而實質上卻甚不同。在西方卽是馬克斯派的唯物辯證法。不過這一派是很晚出的。據馬氏說，他把黑格兒的辯證法顚倒過來了。其實這只是把原來用之於表現形而上的，「絕對」的而改爲用之於表示政治社會運動上的「革命」。這一套邏輯是基於「相反律」(law of opposition)，但卻不是想把對立者成爲「合一」。而在於保留對立以便發生「動」與「反動」。故此種相反律卻與相反者之合一絕不相同。因爲政治社會上總是有對立的雙方，如治者與被治者，富與貧，保守與改革，雇主與工人等等。如果立在其外面當然不覺得其不可調和，但若是身入其間，則必須站在一邊。旣站在這一邊便對於那一邊覺得其爲對抗。因對抗而有爭鬬；因爭鬬而有變化；因變化而有消長。所以這種邏輯不是旁立靜觀者所有的，乃是參加於一邊而從事於活動者自然而然會想到的。其在中國卻很早就有了。以老子上最爲顯明。如：「聖人後其身而身先，外其身而身存。」「禍兮福所倚，福兮禍所伏。」「將欲弱之必固強之，將欲奪之必固予之。」等等。這並不僅是表明天道如張弓者然，「有餘者損之，不足者補之，」好像是講自然的變化，其實乃代表一種處世對人之法。卽順着「否極泰來，盛極必衰，」「無往不收」的原則以應付一切社會上的變化。老子以這樣的萬物上普遍變化的原則提出以示人，在表面好像是說明天道的本質，其實乃只是發明一種公式，使人順着這個公式去想，便可以應付政治社會上的一切變化而得獲勝利。總之，這種公式是一種「想法」(way of thinking)。可以左右我們的思想使其依照這個格式以進行。故不失爲一種邏輯。

須知老子所講的好像是關於天道，而其實卻只是政治現象與社會活

動。因爲自然界並不限於必是如此的。恩格爾斯(Engels)在他的辯證法與自然(Dealektik and Natur)上所論自然現象有正反合完全是比附，十分勉強，殊無注意的價值。但我卻不反對這個辯證的正反合之用於社會現象與政治變化上。因此我以爲這種辯證法只是爲了應付社會運動的需要而始有的。這種邏輯所基的原理是「變」(change)。所以牠必須反對「同一」。在這一點便又和形而上學的辯證法有些相同。因爲形而上學的辯證法亦不需要「同一」，因爲同一就是不同一。不過二者還有些不同。就是形而上學的辯證法以否認同一而表示「超越」，社會運動的辯證法以否認同一而表示變化。可見二者不但性質不同，且其背後的原理亦不相同。這乃是因爲牠們所應付的需要就本不同的緣故了

有人說所述四種邏輯，只有前二種是邏輯，而後二種本來通常稱之爲辯證法。我以爲這是名詞的爭論。辯證法能指導思想，示以法式，亦何嘗不是邏輯呢？

總之，邏輯是依所對付的對象而變。傳統邏輯的對付的是言語，而數理邏輯卻不是言語。形而上學的辯證法所對付的是絕對，而社會運動的辯證法卻不是絕對。邏輯是因其背後的原理而變。傳統邏輯所基的原理是主體與屬性；而符號邏輯卻不是如此。形而上學的辯證法所基的原理是「自身超越」；而社會運動的辯證法所基的卻不是如此。邏輯是應乎文化上某種需要而生的。用言語以辯論，遂有揭發言語中本有的結構之必要，於是乃有傳統邏輯。而數理邏輯卻不能應乎這個需要。形而上學的辯證法是要爲了想在理論上說明「絕對」而生的。但社會運動的辯證法不但不能應此需要，並且否認此需要。且單簡來說，傳統邏輯所用的原則仍是「同一」。符號邏輯所用的原則可說是「關係」，以實際相涵證之，便知此種關係較同一爲廣。形而上學的邏輯所用的原則是「自身超越」。而辯證法的邏輯所用的原則是「相反」。四者各不相同，自不可並爲一談。總之，嚴格來說，我們沒有所謂邏輯之先在性 (priority) 與邏輯之普遍性 (universality)。因爲不是邏輯對於思想從外面加以規範，乃只是邏輯就混在思想，同時受其影響而與之共同變化。

但亦有些學者不明白這個道理，以致於互相攻擊起來了。如形式邏輯家總以爲辯證法不是邏輯而只是一種形而上學；又如唯物辯證法家以爲形式邏輯的同一律應得屏棄。凡此種種都是由於要把一種邏輯認爲唯一

的，而想抹煞其他，殊不知需要不同與對象不同卻無法完全歸併於一。縱使四者之間未嘗沒有些互相包含的地方。就中包含較大的自是傳統邏輯，因爲我們必須說話，而說話時卻不能不用牠。所以有些邏輯家把形式邏輯認爲是唯一的邏輯，其故卽由於此。

§ 6. 正面的理由已都說完了，尙有一個辯駁，不能不附述於此。就是有些人以爲邏輯是講「必然」而不問實際上有或沒有。而所謂必然又只是辭際的必然包涵。舉例以明之，如云「凡人皆有死」，「某甲是人」，則「某甲亦必死」。在前二句辭中，凡人是否皆有死，某甲是否是人，並無「說定」(assertion)。不過說如果旣是凡人皆有死，而又是某甲是人，則勢必至於得到一個推論曰，某甲必亦有死。實際上假定沒有人，亦並沒有某甲，而這樣的推論依然是有効的。倘使改爲「句辭的函數」(propositional function) 則可更明白。如云「對於所有的甲，如甲是人，則甲是要死的。」著者以爲這種必然只是句辭間的必然。卻不可把這樣的必然視爲一個例，以明世界上(此世界不是說事實界與經驗界乃係較廣)確有必然。，殊不知這種必然乃只是由於「重言疊說」(tautology)。凡是一句話如果與另外一句話意思相同，不論部分的或完全的，則這句話自能必然包括那句話。因爲凡人皆有死這句話中本包括某甲(如果某甲是人)有死在內。說某甲有死便是在部分上表示了凡人皆有死的那一句話。事實上依然是一種重言疊說。在在重言疊說內當然有必然。這個必然又依然只是言語中的必然。說得詳細些，卽是句辭互相間關係的必然。這個必然卻不能離開了句辭，離開了其互相間的關係，離開了重言疊說性質的推論。一班有邏輯迷的朋友以爲這樣的必然，就是「理性」(reason)。還有一班擁護哲學的朋友以爲哲學上所講的完全是這樣一類性質的東西。我以爲把言語中的必然認爲卽是宇宙上的必然，這是一個錯誤。因而又把必然與事實離開，以爲有一個事實界，又有一個不關事實的必然界，這更是一個誤會。殊不知這種在言語中的必然只是人造的。好像象棋與圍棋上的必然一樣。象棋上亦有必然。如馬只能斜走日字形，車只是直走或橫走。倘使以馬直走如車，便不可能。此亦是一種必然。不過這種必然是由於人立的規則。如把規則改變了而仍不失爲一種棋，則馬亦不限於在日字形上跳了。須知人類對於言語立了規則亦就等於對於象棋立下規則一樣。不過象棋的規則是人造的是很容易看見，而人類言語中所有的規則亦是人造的卻不容易看見。其故有二。一是

言語的創造太悠久了，有言語就有所含的規則，自然不像象棋與其規則顯然分爲二事。二是因爲我們天天必說話，自是天天使用這個人造的規則（在言語內的），以致我們在一方面忘卻了牠是人造的，在他方面又因爲我們反爲這個規則所左右，使我們不得不遵從之，於是我們便很容易誤會以爲是天然的。所以有人名之爲「理性」，但其實「理性」一辭是一個最含混最複雜的名辭。在哲學本身上恐怕經過分析的結果可以等於零，而在其對於社會文化的影響卻又甚大。所以高呼「理性」不外乎使人們抑壓感情，免除自私，而能趨於「理想」(ideal)。「理想」亦只是一個在社會思想政治思想上的東西。故我始終主張哲學只是社會政治思想的假扮出現。中國學者以爲譚哲學而可以不涉政治，在我看來，只是由於無意中想把哲學來作象牙塔。爲甚麼致於如此，則不外乎環境所迫。所謂以邏輯來代哲學更是想把哲學縮小。這種縮小哲學的運動其本身就是由政治的影響在暗中所推演（即避免與現實政治接觸）。我願意告訴中國學術界：凡講哲學而想不與現實正面相逢，這便與中國傳統的對於哲學的觀點不相符合。關於這一點試再詳言之。老實說，邏輯本身就是一個玩藝或把戲 (game)。其所以能玩得有効就因爲牠自身所定的規則是自足的。例如符號邏輯上的所謂 principle of permutation, addition, substitution, summation, association 等等那一條不是等於象棋上馬跳車走的規則。根據這些規則於演成的「演繹系統」(deductive system) 在本身沒有不是重言疊說的。當然是自足的與「自圓的」(consistent)。但須知這些系統都是所謂隨意的系統。例如「兩價系統」(two valued system)。但我們亦可用「三價系統」(three valued system) 以代替之。不過說起話來，卻兩種系統大不相同。我們用慣了二價系統以說話，則我們的字與句大概都帶有二價系統的性質。如果改用三價系統，那就大大不便利了。但兩個系統卻未嘗不可隨意任取其一。這就好像圍棋與五子棋一樣，你可任取其一，好在仍是同樣的棋盤與棋子，只須把規則改變一下就行了。現代的新邏輯愈發達，便愈表示邏輯之爲玩藝。新式邏輯與傳統的舊式邏輯所以分家亦在於此。因爲新式邏輯愈完成其爲玩藝，則自然便離舊式邏輯稍遠了。其故由於玩藝不限於一種，且可隨意先立規則。而言語卻只有一種不能隨便。舊式邏輯是與言語合一的；新式邏輯是可以離遠於言語的。所以二者便自然而然分開來了。總之，現代的新邏輯並沒有告訴人說，邏輯中所講的必然關係

就是宇宙眞際的本有條理。有人以爲是如此的，乃是對於邏輯的本性未認清楚，致生誤會。而根本原因又是由於人們只注意於邏輯上推論的必然而忽略了其預先的自由規定，正好像只注意於象棋的着法而忘了其中車馬的走直走橫走斜全是人隨意規定的。

我們雖不能說邏輯上所現的關係絕對不與宇宙間所固存的條理有若干相當，然至少須知二者不是一回事。正猶感覺上所現的單純性質決不能完全和外界刺激的本象絕對一樣。明白了此點便知縱使邏輯上所現的關係有多少是映射宇宙間的條理，然而邏輯上的關係仍具有自己的性質。因爲有自己的性質則決不能說研究邏輯在實際上卽等於研究形而上學。對於此層的誤解，是由羅素開其端，美國新實在論者又推波助瀾，至於中國不過承其弊而已。

且須知句辭間的互相關係是視句辭中的「名詞」(term) 的包含大小而定。但名詞的內包卻可由我們自由規定其範圍。新式邏輯名此種包含爲「種類內的分子」(class-membership)。我則以爲這正是上文所說的「自由分類」(free classification)。乃完全是由我們願意其範圍大些就定得大，願意其範圍小些就定得小。大則多包有些；小則把有些使其除外。這種自由規定與自由分類完全等於象棋圍棋上的那些預立規則。現在用新邏輯的「反連珠法」(antilogism)以證明之。斯太賓 (Stebbing) 的書上有下列的舉例：

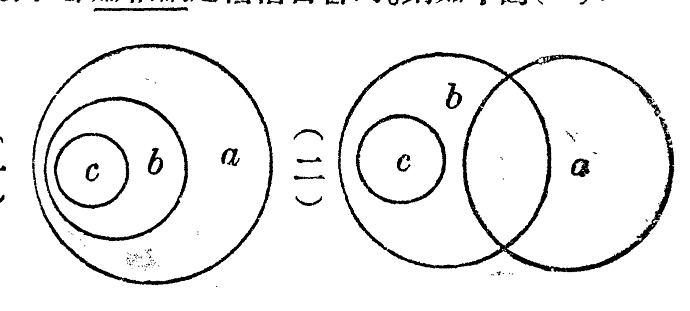
第一句　凡學者都是沾沾自喜的。

第二句　蕭伯訥是學者。

第三句　蕭伯訥不是沾沾自喜的。

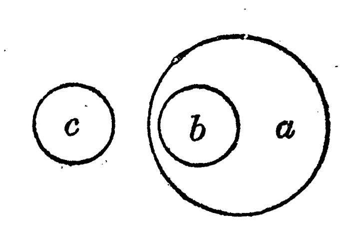
試以「沾沾自喜的」一個名詞爲 a，以「學者」一個名詞爲 b，以蕭伯訥爲 c。不用新式的圖，而用舊式的圖以圖示之。如果第一句與第二句成立，則第三句必得其反面：卽蕭伯訥是沾沾自喜的。則如下圖(一)：

如果第二句與第三句成立，則第一句必得其反面：卽有些學者不是沾沾自喜的。當如下圖(二)：



如第一句與第三

句成立則第二句必得其反面：即蕭伯訥不是學者，勢必如下圖：



可見完全畫圈兒的大小關係。我們願意畫得大就包進去；願意畫得小，便排出來。這樣包進與排出卽是所謂自由分類。自由分類便是一種「玩藝」(game)。如果不明邏輯之此種性質，而以爲是顯示宇宙間不易的法則便不免於把邏輯之所爲邏輯看錯了。老實說，新式邏輯之優點就在於其更能表現邏輯以爲玩藝。深於新式邏輯的人似不應該再把邏輯上規則與關係認爲卽是宇宙的條理。

總之，我總覺得這樣以邏輯上的必然包涵卽視爲天地間所存在的「理」乃是出於比附。唯理派 (rationalists) 哲學總想對於理立一個普遍的根基，於是便找到邏輯上。至此又復有唯心論派與實在論派之分。唯心論派就把邏輯認爲是人心上的「理性」所自己演成的。而實在論派卻把邏輯卽等於事物界所潛存的自然結構，而在我看來，這兩派全是自陷於錯誤而不自知。須知句辭間的必然包涵在根本上不外乎是重言疊說。這里雖有必然，卻只是等於象棋上規定的必然。所以拿這種必然卽認爲理性，這是唯心論者的故意把戲，想以邏輯作證明，而堅其信心。至於拿這種必然卽視爲宇宙秩序，這是實在論者的故意比附，想以邏輯作證明，而表示「合理性」(rationality) 是普遍存在的。人類對於理不能不有信仰。宗教是由於相信世界有主宰而起的，科學是由於相信世界有條理可尋而起的。唯心論者以邏輯爲理性，在暗中是想藉此以證明條理在人心中，心卽可爲主宰。實在論者以邏輯爲秩序，在暗中是想藉此以證明世界有條理可尋與可講，便足爲科學助威。總之，唯心論的背後有一種推動力，就是想把宗教與科學調和。實在論的背後亦有一種推動力，卽是想加強科學的影響力。而都是由於時勢的推移與需要。所以我們研究邏輯當把其四圍的情形都參加在內以觀察之。明白了此點便可知邏輯所以會被人們這樣誤解與利用的緣故了。

第三章　哲學

§ 1.　討論言語與邏輯時已經涉及哲學，現在當正式討論哲學。先從哲學的性質說起。我在第一編中已經說過，人類造出了概念以後，概念有種種不同。關於物件（如桌子椅子）的我名之爲「物件概念」。關於價值（如好，壞，等）則爲「價值概念」。關於數量（如一，二，加倍等）則爲「數量概念」。關於性質（如紅，方，等）則爲「性質概念」，此等已在上文說過了。但除此以外則另有關於「原則」或「理論」的我名之曰「總括概念」(generality-concept)。其實就是最高的總括作用(generalization)。我在上文已說過有些概念只是表示「意義」的卻有支配的功用，其規範的功用較大的卽成爲範疇。現在所謂總括概念卻亦大部分就是範疇。在此我要聲明的只是人們以爲由於原理與理論而總括之成爲概念，我則適得其反，我主張由於概念之有廣大的支配功用與規範功用而後始變爲原理原則。這一點是前提，前提明白了，便可知哲學是甚麼。哲學就是專關於這些有總括性的概念的。例如懷特海曾對於哲學下一個定義是：“Speculative philosophy is the endeavor to frame a coherent, logical necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted.”一切經驗都能說明的則必是最總括的概念無疑了。所以哲學所關的就是最高的概念。於此所謂最高是指其具有最大的支配功用與規範功用而言。

哲學的性質旣已明白了，我們要講哲學在社會文化的功用則不能不再把關於概念的重新說一說。我在上文已說過，概念由於影相淡褪後移用於他處而開始，迨後來卻沒有了影相而只留其意義。卽我所謂只代表意義的概念是也。須知這種概念所指的乃只是意義。因爲意義而不附於影相便不十分固定。所以這種代表意義的概念其內容極不一定，可以有相當的變化。有時因爲所指的意義變了，這個概念在言語上雖不改變，而其內容實已變了。更有時因爲意義變了，或有了新增加的，則舊來代表這個概念的名詞不適用，遂不能不另創新名詞。從這一點上講，言語正足以助長思想。有時新思想的增加乃正是由於新名詞的出現。在言語上如果有新名詞創造出來，必是在思想上又開闢了一個新的方面。這雖是言語助長思想，然

卻亦因此反而添了不少的問題。卽有時有些問題不是眞正關乎思想，乃只是由於言語而生的。可見言語在一方面創造思想，或開闢思想，而在他方面卻又因新名詞而發生新問題。換言之，卽又把人們困在這些名詞中使其思想有了固定的軌道，而一時無法解放。哲學上有些問題，縱使爭論不休，而打穿後壁來說，卻只是因名詞而發生的，或只是文字之爭。這些言語上的問題與文字之爭，在表面上好像是「大可不必」，而其實卻確乎與文化的趨向上頗有關係。故這些爭論與問題不是無聊的與無意義的，乃是與人生，社會組織，政治作用，都在在有關係的。我將於下節詳加說明。

§2. 我們要說明這些哲學問題只是在於變化我們自己的做人態度，則必須再對於知識的性質重新說一說。我們的知識有一個奇怪的地方，牠總是向外而探求，如求發見外界的眞實；但其結果卻並不完全在於對外眞有所得，乃只是在於把對外所得的，不論是否眞實，拿來變化我們自己。以最淺的例而言，如我看見一個東西，必加以審視，倘使發見其為老虎，則我必立刻逃避。如果發見其為朋友，又必立刻與他說話。在普通人總以為先知後行，其實知其為虎與立刻逃避只是一件事。為便利起來，我們不妨照普通的說法，名前者為知識，後者為「態度」(attitude)。須知只是一件事，而知識是此事的前一部分，態度是其後一部分而已。沒有一個知識不緊跟着就有一個態度的。知識好像是向外而審察，態度好像是有變化起於我們自身。其實二者是分不開的。一切知識無不是向外而求有所見，這乃是根據上文所述的，無論感覺知覺概念，凡知識卻都有投射於外的性質，但其結果卻無不是喚起一個態度在我們自己身上。

須知這個前後的分別只是在知覺的知識上比較容易顯出來。先見老虎然後逃避。但在理論的知識上卻不容易顯出。於是人們遂誤會以為理論知識只是知識而不喚起態度。殊不知理論亦一樣的喚起態度，使我們自身起變化，且發生作用。而其所喚起的態度不在這個知識以外，（卽不在其後）而就在這個知識中。換言之，卽你相信那一種理論就是你取那一種態度。則這個知識本身就是態度了。

因為理論知識無不是寄託在一二個概念上，於是我們還得再一討論概論的內容。在上文已說過，概念是個「凝一」，但其本身雖是一個，而其所代表的卻不限定是一個。例如「橘子」這個概念便包括有「圓的」，「黃的」，「香的」等等。可見其所代表的甚為複雜。普通人以為這些複

離的只限於其物的各種性質，其實尚不止此。我們對於「橘子」的態度，如「可吃的」「可嗅的」，「可種植的」，「可以送人作禮物的」，「不能長久保存而必爛的」等等，亦都包括在這個概念中。這些態度可用穆亞(G. E. Moore)的名詞而名之爲關係質(relational property)。須知在物本身的性質和這個「關係質」卻在根本上沒有大分別。所以一個概念不僅代表其物的本有性質，並且代表這個物所有關係於我們的「關係質」。因爲二者在根本上本來不容易分別出來。這還是講知覺知識上的概念，若是理論知識上的概念，則其所代表的更只是這一類的關係質。因爲理論知識上的概念沒有知覺知識爲其內容，其所代表的便只有「意義」。這便是反而離知覺遠了，我名之爲「騰離」(detachment)。至於再用知覺去證明之，我名之爲「近切」(attachment)。須知理論的知識是愈想說明現象較廣多，則必須騰離於現實的知覺愈遠。凡騰離於知覺的，其內容愈只留意義。而這些意義卻不是官覺所可見的，乃只是理解所可想的了。有一個奇怪的地方不可不注意：就是卽物的知識因爲卽切於物，故止限於本人；而離物的知識卻是離了當前的物反而橫通起來，得入於他人心中。故卽物的知識是個人的，離物的知識卻變爲社會的，換言之，卽共同的。所以離物的知識總是以他人的贊同與否而定其是否眞確。下文講到眞理的性質卽顧全此點。可見凡不是在前面爲官覺所支配的必是容易由後面爲我們自己的態度所左右。其故是由於概念不像知覺那樣只有當前的「一個」(unique)。乃是有多種多個。都是可能的，可以交替。不取這個概念，便取那個概念。我們可以隨意選擇。既可選擇則我們的態度便容易參加於其間了。所以凡騰離於知覺的理論知識決不能再用知覺來決定牠，而牠卻可回過頭來反能解釋知覺。這樣顯然是代表我們對於知覺上所見者的態度。故理論知識上的概念其內容愈沒有知覺的成分在內，必致於以我們的態度爲其內容反而居多。不但我們於多種概念間得隨意取擇，且可在已有的概念以外，由合併或推廣或修改，而另造新概念，至於如何造成又大半決定於我們的態度。卽新造者乃是表示我們這個態度的。總之，普通人以爲愈離知覺便愈得普遍的眞理，其實只是愈離知覺乃只是愈向內；愈向內則我們愈得自由或隨便。愈隨便則愈容易表現我們自己的態度與心理。所以理論知識反而是表現我們的態度爲成分較多。

§ 3. 我們跟着要說明的是人類爲甚麼要有理論。理論當然就是「解

釋」(interpretation)。解釋的範圍愈廣汎則其理論的程度必愈高。即所謂總括是也。須知總括即爲單簡化。在上文已說過，知識根本上是爲了對付外界便利起見，總是把複雜的使之單簡化。這是知識之根本性質與一貫的傾向。理論知識依然是順着這個傾向而更前進一步，此是由於知識之本性所使然。我們決不能說感官的知識欺蔽我們，而理論的知識不欺蔽我們。這顯然是把理論的知識與知覺的知識分爲性質不同的兩種。其實是一個錯誤。這個錯誤是由西方哲學上柏拉圖一直傳下來的。因爲知覺的知識與理論的知識在單簡化的歷程上不過是程度差別而已。如果知覺欺人，則理論同樣欺人。如果理論不欺人，則知覺同樣不欺人。如果我們能用生理學來解釋知感，則我們必可以生物學來解釋理論知識。感覺論者與理性論者犯同一的錯誤，即把官覺與理性完全分爲兩橛，成爲兩個世界。感覺論者想把理性還元於官覺；理性論者想把感覺抹煞了；殊不知自感覺而上升一直到範疇與原理完全是一脈相通，級級而高，卻仍然是一貫的。照上文所講，一切知識都有投射於外界上的性質而言，感覺亦是一種綜合，由我們投射在外界上，以爲所見的是眞在那裏，知覺與概念乃至範疇原理亦何嘗不是把所綜合的投於實際上，以爲原則範疇自己存在那兒。理性論者以爲感覺是主觀的，原理反是客觀的，這固然是錯誤。感覺論者以爲感覺是直接的，而原理反是仿造的，這亦是同樣錯誤。他們不知道由感覺一直到範疇沒有一個是純屬主觀的，亦沒有一個純屬客觀的。主觀客觀之爭論在根本上就有不切題的嫌疑。再詳言之，即感覺進而爲知覺是順着這個單簡化的綜合傾向而走的，而由知覺進到概念，由概念進到範疇，換言之，即知覺的知識而進由理論的知識，亦依然是順着這個單簡化，與便利化，的趨向而推進的。完全是順着知識之本性而進升。乃是因爲愈單簡則可愈便利。愈便利便可愈捉握得着。因爲感覺還未十分單簡，不十分便利，所以再單簡化一層，使之再便利些，乃成知覺。由知覺到概念以及範疇亦莫不然。總之，只是爲了便利，爲了捉着。故我們恃原理與理論以對付對象自比較專靠官感來得便利多些。可見理論知識對於其對象根本上就不能如世人所希望的恰如照像一樣，把外物如實照下來。人們所以起誤會的緣故是由於感覺升到知覺，知覺反而支配感覺，知覺升到概念，概念反而訂正知覺，於是便以爲理論知識比知覺知識爲逼近於眞理。其實在知識的本性上原是一樣的。如知覺不表示眞理，則理論必同樣不表示眞理。故我們可回答曰：我們

所以要有理論是等於我們所以要有知覺一樣;理論並不有更確實的性質。

§ 4. 我在上文已說過，愈騰離於知覺的則必是愈容易為我們自己的態度所左右。因為騰離了知覺,則知覺便不為其決定的因素,於是比較上活動些,廣汎些,而在這樣活汎情形下則我們自己的欲求與希望自然便容易於無形中不知不覺的參加進去。所以我們的知識而凡是離官覺遠些的（卽不十分含有知覺在內的）必是表示我們自己的態度為多。根據此理我們可以討論範疇的性質了。

我以為範疇的起源有二。但此二者卻必相合。第一是所謂邏輯的推論,第二是文化的需要。形而上學家只看見邏輯的推論,社會學家只看見文化的需要。殊不知二者只是一件事的兩方面而已。例如「無限」(infinite)乃是從「有限」(finite) 而推出來的，因為旣有了「限」則便當然得有「不限」(nonfinite)。但實際上誠如亞里斯多德在他的物理學 (Physica 204a 34)上所說沒有「實際的無限」存在（按卽可見的無限）。可見「無限」不過是一個由「有限」必然推出來概念罷了。這便是我所說騰離於知覺的那些東西。此外又如部分之與全體(part and whole)亦是如此。若以宇宙的全體而論,我們決不能看見宇宙的全體,但我們卻可有宇宙全體之概念。可見這些概念是由邏輯推出來的。但須知邏輯推論是根據二分法（卽「是」與「不是」,卽所謂二價系統),有正面當然有反面。如「甲」當然可有「非甲」。這並無甚麼奇怪。我在上文已說過,凡愈騰離於知覺的卻愈容易表示我們自己的態度。所以這些由邏輯推出來的,其推出是由於邏輯，而其所以在思想上反居於重要地位之故卻不是由於邏輯乃是由於社會文化上的需要。就是因為牠們離了知覺，自容易使我們的態度附於其上。卽以「無限」與「全體」二概念而言,這兩個概念卻都與「上帝」這個概念有密切關聯。所以我們可以說，無限與全體這二概念都有宗教性質。關於此點涂爾漢 (Durkheim) 已早見到。他以為從宗教社會學可以講知識論(見 The Elementary Forms of the Religious Life),卽把思想上有些範疇以為是從宗教而出。他說:「範疇不但是從社會而出來,並且範疇所表示的都具有社會的性質,」因為他把宗教就代表整個的古代社會,尤重在精神的文化方面,所以他又說:「宗教不僅是擴大人類的智力，創出若干新觀念，並且能把人類的智力加以規範，使其有一定的軌道。」這些見解都是我所十分同意的。他以為範疇,如空間,時間,種類,因果,都

是起源於社會。只有在社會的生活中人們纔經驗着時間的前後，空間的左右，種類的不同，與因果的相關。乃是先有社會的時間，而後有普汎的時間；先有社會的空間，而後有普遍的空間；至於種類更為顯然。不過我以為這些範疇之所以造成還須從兩方面來講，較為便利，即一方面是由邏輯推得，他方面是由社會需要，兩方面合而為一，於是乃得成功。再以「全體」這個概念而言，其所以推出自是由於有部分，但我們何以要有這個概念卻不僅是出於邏輯，乃是在此以外，尙有一種需要。須知「全體」如指宇宙全體而言，實與我們人類沒有多少關係。所以「全體」這個概念卻隱含着二個相連的意義。一個是把全體即認為「一體」(oneness)。這樣便在我們生活上發生作用與影響。因為我們就在那個「一體」中。一體必是不增不減。不增不減即是不死，則我們便會不死了。所以西方人稱世界為"Universe"即主旨在於明其為「一」。「一」的功用可及我們身上。另外一個意思是表面上雖是說宇宙全體，而實際上卻又是指社會全體。使個人與社會全體合而為一，則全體相關性的福利便有了基礎了。又如「條理」(order)與「種類」(class)的概念，誠如涂爾漢所說，是由於社會組織上各人有其地位，井然有條，而始出來的。但後來卻加以理論化，便變成為柏拉圖的「意典」(Ideas)。如果這些意典僅僅是「自然的種類」，則對於我們的關係便不甚關切了。所以必須把這些認為是「目的」，於是這個世界便成為有目的的了。我們生於這個有目的的世界自然會很有意思的。至於如「本體」一概念當然是洛克(Locke)說的很好，不能用知覺證明，而只是一個「背後的支柱」(supporter)而已。但我們為甚麼不以為一切色形自己站在那裏，而卻要一個背後者支柱他們呢？這顯然是因為牠們都是變化的，而這個背後的支柱者可以不變。我們只須一查笛卡兒(Descartes)用邏輯以證明上帝的存在，便知這個「本體」概念的功用是在何處了。世界背後如果一個不變者則一切變皆有了歸宿。我們亦都是變者，我們亦就有了歸宿。有了歸宿，自然便可安然生活下去，不致於有何愁苦不安。質言之，即我們是死而不死，甚且可以說是苦而不苦。故一切的離了知覺的理論知識最容易為這種情感的要素所參入，其結果變為情感的滿足。根據此理，一切形而上學的學說在本質上就不是要證明的。卡那魄(Carnap)以為形而上學只是有所表示，卻並無所指謂。(Philosophy and Logical Syntax p. 27)這句話在一方面是對的。但從他方面來說卻是止知其一不知其二。

哲學上的知識本不需證實，亦不因爲不能證實而失其價値。因爲根本上就止是表示我們的態度。在指導或轉移我們的態度上牠是很有大大用處。且卡氏的辦法勢必止有物理的知識纔足得上稱爲知識。但人生卻決不能止有物理知識。例如關於社會上平等公道等等理論知識。決是從物理知識上不能解決的。所以我們對於反對形而上學一派與形而上學家同時加以忠告及糾正。反對形而上學的人們以爲形而上學是無謂之言（nonsense talk）這是大誤。但形而上學者自以爲可以得着最後最眞最超出人生感情以外的道理這亦是大錯。老實說形而上學所表示的，只是「理想」。須知所謂理想就是表現人類的願望。人類有不平等的事實，遂生出平等的願望。人類感着自己的空虛，遂起有「與宇宙合體」的願望。有了願望便去努力。文化是由願望而促成的。是由不滿而迫起的。決不是由於寫實與描眞。所以一切哲學的理論在文化上都有其功用與地位，而決不是「無意義的」。所有的哲學家都只是對於理想的熱心家。而卻不是眞知的學者。哲學只能與社會思想列入於同一類中。哲學家甚且可與社會改良家列在一類裏。其故是由於哲學上所討論的這些範疇在本質上就止是理想，止是表示文化的需要。其討論所得的答案亦止是給我們以情感的滿足，以便調整文化而改變我們自己的態度。馬克斯說：哲學家只知解釋世界；而實則哲學的眞任務在於變更世界。這句話如果所謂「世界」不指宇宙全體而言，只說其關切於人生的那一部分則是對的。他反對靜觀的解釋亦確是對的，至於所謂「變更」，卻須知所變更的不是外在的自然世界，乃只是我們自己，我們自己的社會組織與個人生活態度，換言之，卽整個的文化。

§ 5. 我們請以歷史上的各大哲學家爲例以證明之。第一點，我們必可見西方各大哲學家於其形而上學的著述以後必須再著關於倫理學的書。卽以柏拉圖而言，他的著作雖不分類，而至少 Phaedo 是在 Republic 以前，而 Laws 則在最後。在他本人總以爲先立了形而上的系統則自然應用於人事上。亞里斯多德且不論，他如伊壁鳩魯與斯多葛派亦都是先講論理與物理，然後乃講倫理。到了洛克休謨亦何嘗不是先講知識與人性而後仍必及於道德與政治。康特作了他的純粹知理批判以後必須再繼以行理批判（Critique of Practical Reason）。黑格兒更不必提了。總之，他們必須以道德問題與人生觀爲結論乃正是意在以形而上學爲前提。例如云「凡人皆有死」，「孔子是人」，「故孔子有死」。這個三段論法的大前提在邏輯上

是先立的，而在實際上卻不是先立的。乃是因爲要表明「孔子有死」而纔假設其如此的。這個大前提並無證明。一切人生觀之與宇宙觀相連卻都是這樣的。詳言之，卽學者於其心目中實已早暗中有了一個人生觀，於是乃尋求一個宇宙觀爲其大前提。所以有人說三段論法本就是循環論式（卽竊取論點）；這句話本來不十分錯。須知以某種宇宙觀來證明某種人生觀，這簡直是一個循環。我們於此應得明白邏輯根本上不啻是個「把戲」（詳前）。不可爲其所迷。現在有一班哲學家尤其新實在論派那些人有邏輯迷，這眞是一件可憾的事。第二點，我們在他們的學說上亦可以尋得出痕迹來，現在以康特一人爲例。他的第一批判不外乎要表明「純粹理知」不能解決自由不死及「上帝的存在」等問題。這句話在正面是講人類理解的限制，而在反面卻不啻說自由不死上帝可以成立與存在。可見西方哲學上的知識論與宇宙論本體論完全只是人生哲學的前奏曲。但我們又得須知天下沒有孤獨的人生，人生只是在社會中與文化內。所以一切人生哲學卻只是文化理想，卻都代表一種對於調整社會生活的願望。可見人生哲學又只是社會思想的假扮出現。在此我要聲明一句，就是我所說的並不與馬克斯相同。其不同之故讀者既看了前數章，自會明白，似不必贅述了。

這個情形在我們中國卻比較上容易看出來。就是中國哲學無論在先秦或在宋明，卻都是很顯明把人生意義與政治問題列在前面。嚴格講來，可以說中國沒有「純粹哲學」而止有「實踐哲學」(practical philosophy)。老子與莊子好像很有形而上學的成分，而其實仍不外是實踐哲學。王充很有自然主義的傾向，但依然不是專注重於自然研究。在中國人看來，形而上學而若與人生無干，便無存在的必要，甚至於自然研究若不與人生有關亦無有此必要。所以中國哲學是很顯明把人生列在前面，使大家知道這些問題完全由人生而起。在這一點上我反而感得中國是坦白，是正當。其故，據我看乃是由於中西文化的環境不同，以致哲學家的態度有異。卽西方是以理智爲中心的文明；中國是以道德爲中心的文明。西方人在他的以理智爲中心的文化環境中，自然會覺得要提出其人生願望的主張，必須加以理論的根據作牠的大帽子。卽必如此方能動人，纔能使人聽了相信。而在中國，則大家本來就是率直的在那裏討論人生與品行便不感有借助於宇宙論的必要。關於中西思想上的問題不相同以致其特徵亦有不同，將於下編論之，茲不贅。

§ 6. 我們又要討論到哲學的方法。論到哲學方法最好以笛卡兒之「汎疑主義」(即無不可疑)爲最好的代表。一切哲學無論是那一派,總不能不採取這樣窮追的探問的態度。這種探問不是向前而研求,乃是向後而問其根底。我名此法爲追問法 (method of retrogressive inquiries)。這種向背後加以屢進的追問,乃是哲學的唯一特性。但須知哲學爲甚麼要如此。則不外乎要取得最高最廣的概念,即上文所謂總括概念是也。但這些廣汎性的概念,如「本體」,「心」,「物」,「理性」,「實在」,「上帝」,「有」(being) 等等,在表面上是各哲學家所共同的,而在實質上,卻各人各賦以特別的意義。其故由於窮追的方法可以得到廣汎性概念,而因窮追的態度有不同,則所得的廣汎性概念便各含有具體的到達歷程,此種歷程一有不同,則廣汎性概念在本身上便有些不同了。依此之故,所有各大哲學家的著述總有一些不容易完全懂得。因爲我們推想時其歷程不能完全和他一樣。我們所了解的只是我們對於他的一種看法。所以哲學家所用的名辭儘管相同,而各人所賦予的意義總有不同。他們所以難懂的地方即在於共同名辭的背後尙有各別意義。爲甚麼他們不造新名辭呢?須知哲學家無論如何總須創造一些新名辭。至少亦須把舊名辭賦予以新意思。至於不造新名辭而就用舊名辭,止加以新意思,乃止是由於這些名辭代表那個文化上的中心問題。所以不能盡棄這些名辭而另用新的。試以中西文化不同來證之。中國哲學上就沒有等於西方哲學那些概念,如 substance, mind, form 等等,卻另有一些,爲西方所無的,如「天」,「理」,「道」,「仁」等等。我們從這些名辭上便可見牠們都負有歷史上文化的使命。

須知概念發爲符號以後,同一的符號可存在於許多人的心中,自成爲共同的了。這種情形在普通概念上比較沒有甚麼問題,因爲在各人心中的符號與其所指的在比較上是確定的。但關於廣汎性概念則有些不同。因爲愈廣汎則其所指愈不確定。各人心中雖具有同一的符號而其心中所想的「符號所指者」便總有多少不同。這便是哲學家的著述總有些地方不能完全懂得。乃是由於名辭儘管不變而其內容的涵義總有多少出入。但哲學家所以必須仍用那些名辭的緣故乃是因爲這些名辭已是代表文化上的若干要點;只能對於牠們加以新解釋,決不能廢棄之。因爲廢棄了便和已往的文化斷了關係。加以新解釋則是在原有的文化上更開拓一步。所以一切哲學學說都是對於已有的文化想有所增益或變化。哲學上所用的名辭

無一不是負了歷史上所延下去的使命。每一個名辭其背後卻有一個悠久的文化性的歷史。而每一個哲學家又必須對於舊名辭加以新意義，其故乃在藉此推進文化，對於理想致其所渴望者。所以哲學家無論其說如何，其結果卻無不是改良人生與開闢文化上的新方面。就每一個名辭都有其長久的歷史而言，我們便知哲學上的問題都有歷史的決定性。每一個哲學問題其本質就只是文化問題。文化是有歷史性的，故哲學亦必有歷史性。歷史與文化可以決定哲學的範圍與趨向。我們把中國哲學與泰西哲學比較一下便顯然見到二者之不同是由於文化不同。因爲哲學只是想解決文化上的問題。最顯著的例莫如康特所說的「經驗之比推」，他以爲經驗之可能性必須靠本體因果等範疇，倘沒有這些範疇，則經驗便無由以組織成爲一氣了。但我在第三編中已講明中國沒有本體因果等範疇，而用另外的範疇以建立其哲學。可見民族不同便有對於經驗之不同的解釋，這便是文化不同。如果文化上不起這樣的問題，則哲學亦無從想到去解決之。至於哲學所想得的解決則是上文已說過的填滿文化上的間隙。文化上有了間隙，方發生問題，有了問題纔想去解決。不斷地有問題與不斷地有解決，這便是文化的歷史。哲學就爲這樣的文化史所決定。哲學家亦無不順着這個趨勢而行，只是他們自己不覺得罷了。

§ 7.　在西方文化上有科學，故我們必須對於科學亦附帶在此一說明之。我以爲科學之爲知識有兩方面，一是實驗知識，一是理論知識。二者當然有互相關係，但現在卻止就理論一方面而言。我以爲科學的理論知識其實質就只是哲學。我們只要通檢科學史一看科學發展的歷程便可知了。例如原子性之概念在希臘哲學上已早有之，而眞正現於科學(卽有科學的根據)則不能不說始於達爾登(Dalton)。又如牛頓的絕對空間與時間，嚴格說來，並不是科學上所有的，乃只是受了宗教上「上帝」的概念之影響。甚至於生物學上機械論與生命論之爭，根本上是哲學，並無多少科學的味兒。最近的好例莫如漢爾唐 (J. B. S. Haldane) 所著的馬克斯主義哲學與科學一書，書中主張現代科學上有若干原則竟與馬克斯主義相符。我以爲這只是他的解釋，別人或許另外有解釋。正如相對論有人以爲有助於唯心論，另有人以爲可作唯物的解釋一樣。可見科學與其解釋是兩件事，而解釋卻只是哲學。但我們須知科學卻不能缺少這個理論方面。這正是懷特海所說的 conceptual scheme。這種概念卻有決定實驗知識的力量，有

時實驗知識反為這樣概念所左右，所規定。所以有人說，從科學史上看，有不少在歷史上的科學，在今天觀之，卻就是哲學；同時從哲學史上看，有不少在歷史上的哲學卻就是當時的科學。這話卻頗有見地。其故乃是由於科學亦和哲學一樣，不能完全脫離了文化所累積而成的那些根本範疇。這些範疇，在上文已說過，其來源是很悠久的，大部分是出於宗教，同時又是因為社會上有些需要，足以助長我們生活之用的。此外，我們更須知道的就是科學是靠着「科學方法」。而科學方法本身卻又是屬於哲學的。須知所謂歸納法原是以先立的若干概念為基礎。就中如「自然之齊一性」(uniformity of nature) 尤為顯明。總之，科學為其方法所支配，而科學方法卻又為若干有哲學性質的根本概念所影響。所以我們可以說，科學與邏輯以及哲學都是互相影響，互相為用，而為其所在的文化之特性所浸染。因為仍是文化有以決定之。

以上是講哲學的真正性質，可總括一句曰：因為哲學的對象不是在知覺上的，故哲學所得的結論當然是永久不能證實的。我們為甚麼還要這個永久不能證實的，究有何用處呢？我以為其用處就在於有了牠則我們可以變更我們自己做人處世的態度。故任何形而上學在本質是有道德功用的。至於在形而上學之後顯然在附以人生觀更不必提了。

第四章　社會思想

§ 1. 現在講社會的思想：所謂「社會的」是包括道德政治經濟以及其他社會組織而言，乃是取廣義。且不僅此，即照上文所言，哲學亦包括在內了。並且可以說這些都是文化。所以社會的思想，包括道德，政治，經濟，社會，哲學，宗教的，乃是文化的中心所關的。

社會組織無不是有兩方面。一是社會內總有階級的分野，如政治有治者與被治者，經濟有指揮者與勞作者，社會有長者與幼者等等。而另一方面卻總須把社會當作一個整個兒的，即雖有治者卻不能離被治者，反之亦然。前者我名曰「社會對抗」(social antagonism)；後者我名之曰社會整體(social integrity)。這兩種趨勢卻是同時都有的。不過在古代由小部落變到較大的社會，在這個時期中，社會整體的向心力卻需要特別大些。一切宗教都是以神秘經驗或獨斷的迷信來表示這個整體，用以加強人們的團結。一個社會愈大，或平常無事的時候愈久，便不甚感有團結一體的需要，自然會把社會對抗更十分顯現出來。其實任何人都會感到這兩種情形。如一個人必感到他是「非我」(即其父母)而出。他生活一日不能不吃東西，這吃的東西亦即為非我。他不能不穿衣服，這穿的衣服亦就是非我。他吃的與穿的卻又都是從土地裏生出來的；人死了又須入土。於是乃覺得一切東西必是從一個東西出來而復歸於其中。可見我之存在完全有待於非我。沒有非我，亦必定就沒有我。由這個「我由非我而生」的思想便自然會想到宇宙是一個整體。其實宇宙是一個整體，卻與我們無直接的相干。我們所覺到的只是社會為一個整體而已。祖先崇拜的風俗固然是表示這個意思。但宗教上相信上帝，以為個人可以與上帝打通，亦何嘗不是這個意思。所謂宗教上與上帝合體，以及形而上學上萬物一體等等在表面或是神秘經驗，或是玄妙理論，而其實在實際上只是暗示社會為整體之義，使個人覺得與社會利害完全共同而已。至於社會對抗卻亦是置在人們目前的事實。如被治者必時時感受政令的不便。治者亦必須深知人民的心理方能去治。所以對抗的情形無論在何等單簡的社會組織中都是不能免的。於是發為「自由」的思想以表其願望。故社會問題根本是一個「權力對自由」(authority versus freedom)的問題。而實際上這個問題卻無法完全

解決。因爲二者不能廢其一以存其一，只有在比例的分配上想法子而已。

現在不討論社會理想應該怎樣，因爲非本書的目的。我止要說這兩種情形能影響人們的思想。在西方宗教上的概念，如 God, Supreme Being 等等，哲學上的如 Substance, Utimate Stuff, the highest Idea, Oneness, the Absolute 等等都是有影射「社會整體」之用，使人們相信了以後，自會對於社會更感到團結。自肯爲全社會犧牲。因爲社會在需要向心力大於離心力的時候，必須有些學說與思想出來以維繫人們的心理。使人們在自心上覺其爲眞理，方肯去實踐以求實現。須知任何觀念（即概念）都具有「唆示力」(suggestive power)。法國學者名此爲 idea force。這些名辭（即觀念）在其本身上就有暗示能力唆使我們自趨於協合一體。反之如哲學上「自由」「人格」「正反合」等等概念都是有影戱的社會對抗的意思，如人們相信了便自會在社會內起一種對抗的心理。但在由小部落變到大社會時所需要的卻是整體思想用以增進團結。所以古代思想總是以在這一方面爲多。

§ 2. 以中國爲例，此種情形亦頗易見。孔子本人在周末正值封建制度解體之際，所以他所感到的是統一的必要。他提出一個「仁」字，無論這個字是屬於道德，或政治，或哲學，總不失是「民胞物與」的意思。他雖然傾向於有個整體，但尙不十分顯明。到了漢朝，乃是剛由割據而變爲四海混一，那時所需要的當然更是統一。所以董仲舒特別注重於「天人通」（即天人相通），以人爲參通天地，乃正是漢朝人的思想。許叔重說文解字上所講的字義大部分是代表漢朝人的思想。後來到了宋明理學的發生，其情形亦可得而言。宋代外患頻仍，自然會促進這個整體思想的要求。而況朱熹是在南宋。但其最主要的不僅在實際的情形，而尤在於文化上受外來的壓迫。即印度思想的侵入是也。印度的佛教在表面上是純屬宗教，並且是出世性質，不關於人事的政治問題。但實際上仍不脫政治與社會的影響。據我看，印度思想在某種意思下可說是一種「虛無主義」(nihilism)。這個主義在政治上亦是有相當的作用。第一是可以提高統治權而減少反抗。（最近有人說德國希脫勒即是取一種虛無主義的辦法。）第二可以使社會上各種階級都安然存在。第三可以養成服從，不致於有革命。因爲把人們的聰明才智都移用於出世的修行上，則對於人世上一切事必以爲無足重輕，不與之爭。於是社會上反因此得致安寧。故此種避世遁俗的主義

乃正所以助成統一。不過在宋明時代的中國雖亦需要統一，卻不是這種無抵抗的統一。乃是想以文化的力量提起民族抵抗外患的精神。我在上文說，凡哲學家都是對於理想的熱心家，都是社會改良運動家，就是這個意思。

中國在最初不是沒有社會對抗的思想。如易經上「一陰一陽之謂道」。這種以陰陽爲兩端的思想便是表現「兩極性」(polarity)。這種對立的存在卻經儒家加以另外的解釋，遂變爲「天尊地卑，乾坤定矣。」結果成爲「參伍以變，錯綜其數。」換言之，卽把牠們變成一定次序的條理。有一定的條理當然有一定的變化。這顯然是把對立又設法復歸於統一。因爲有一定的變化，故雖有統一而卻無礙於革命。這是中國人對於革命的「解說」(justification)。可見中國人自始對於革命是認爲自然的。後來君權加重了，宋儒出來方纔否認革命的正當。須知革命旣認爲是自然的，則對抗的思想便無由十分發達。因爲只有週期性(periodity)的思想。而雖有各種變化卻不是同時的而是輪替的。這種週期性的思想只能助長革命，而不能發爲「並存」。所以中國的哲學根本上對於政治的影響是革命而不是民權。倒過來說，中國政治的情形是常常革命，所以中國的哲學會有週期性變化的主張。且中國因爲常常革命，所以政治上的階級不甚固定，以致社會上的富貧之分亦不甚固定。大抵在工業未發達的社會，其中富者之所以致富大部分是靠政治，卽藉政治的力量而發財。如政治上常常變化，則富貧階級便亦常常變化。富貧旣不固定，則社會對抗的形勢便不易形成。

我們再說一說整體思想的需要。一個社會之所以能維持必須靠有獻身的精神。所以在倫理學上無論是功利派，進化派，自我實現派，以及直覺派，而總不外乎是要證明人類確有利他心。因爲個人欲完成其人格決不能在社會以外。可見利他與團結是社會存在的要件。但古代時人們很少自動地思考，所以只靠傳說與風俗就把他們團結了。迨到了後來卻一天一天對於傳說與風俗的拘束力爲之弛散。於是社會上衝突的現象日漸增加。一方面固有的拘束日漸寬鬆，他方面卻愈感到團結的需要。所以一個社會必須靠有少數的「道德家」出來以身作則，來提倡此義，而這些道德家如果沒有形而上學的背境，沒有宗教性的立場，則決不能感動他人。我所說的道德家亦就是對於理想的熱心家。這些人在社會上卻有很大的功用。不但一個社會的團結方面要靠有這一類的人，卽社會內的一切不安的除廢與改

良都要靠他們。我常說他們是一個社會內的防腐素，就好像 hormone 在人身上一樣。中國哲學上的「性惡」「性善」之爭論，就實際上講，是不切實的。老實說，任何腐化到極點的社會其中仍有多人感到振作的必要。所以世界上沒有一個極壞的社會。因為太壞了，必致自身亦站不住，不能生存了。在這一點上西方人恐怕有人見到。因為政治是壓制壞人的，都必是以「實力」，故政治既是一個「力」，則其本身便是一個「必然的惡」(necessary evil)。但其壞的程度又決不能超過所需要的好。不然，社會便完全散了。這便是一個自然的牽制與平衡。所以無論在任何壞的社會內，道德家提倡整體總可以動人，總可以有其影響與用處。以上所言不在於講社會，乃只在以社會的情形反映於思想。使讀者得知思想在表面上好像是獨立的，是講的理論原則與宇宙構造，其實卻只是社會的需要在那裏暗中支配着。

§ 3. 既說政治是「必然的惡」，則我們便可更進一步以明政治思想是甚麼。我們在此可得分政治理想與政治上主義為兩種。政治理想往往是上文所說的那些道德家的空想。這就是孟漢 (Mannheim) 所分別的 Utopia and ideology。雖然他對於空想不願取十分狹義的界說，但我們卻總願把「不可實現的」一詞加入於空想的定義中。我以為所有的空想都是出於上文所說的那個對於理想的熱心道德家。這些熱心道德家具有宗教性的誠心，努力於理想，卻很足以把社會提高。雖則社會受其益處，但社會上所實現的卻不是他的理想。他的理想只能促動社會使之起變化，因為社會本來有非變不可的潛伏情形在那裏。社會所起的變化卻仍是與實際相干的，決不能如他所理想的那個樣子。所以我們只能承認空想家有促進變化的力量，而決不能承認其空的理想有實現的一天。但須知凡是這種不能實現的空想，其感動人的力量卻亦十分大。因為要使其具有較大的感動力，故必須與宗教，形而上學打成一片，而不僅僅乎是關於社會與政治的思想。

現在我們又要討論到非空想的政治主張。非空想的政治主張與空想的社會思想止是程度上的差別，決不是截然不同的兩種。馬克斯派總以為政治上的主義是代表社會上階級的利益。但我們須知所謂階級卻不限於經濟上因生產關係而生的階級。我以為馬克斯誠有燭眼，但他的學說卻因為表現的文句不清楚，致令人頗多誤會。據我的解釋，我以為經濟決不是直接致其影響於人們的思想，但經濟確是能影響政治。經濟能直接影響於

思想的只在高度資本主義國家方能辦到。除此以外，都必假手於政治。以中國而論，中國恐怕就從來沒有經濟直接左右思想的情形發生。可見有些外國的情形決不能拿來強用於中國上。這是目前中國學者的大病，不可不力戒之。因爲政治是運用「實力」，所以直接影響於思想的是政治而不是經濟。不過經濟確足以決定或左右政治，所以經濟上的階級利益自會間接經由於政治以左右思想。政治所以左右思想大半是由於教育，此則於下節討論之。現在只講政治思想。我承認任何政治思想其背後都有經濟的關係。不過這種經濟的關係並不是很明顯的，換言之，卽決不是某一階級的政治主張就是顯明表示其利益的擁護。誠然一個階級不能不擁護其利益，但其發爲政治思想卻是以全體的利益爲口實，而暗中含有其本身階級的利益在內。我名此爲「全稱前提」(universal premise)與「殊特適用」(particular application)。就是其前提必是普遍的，換言之，卽必是講的全社會或全國家或全人民。但所謂全人民不是指所有的一切人民，依然只是指人民的總體而言，於此所謂國家，所謂社會都是一個集合名詞 (collective term)，自必有一些人，卽少數人，來代表這個總體。故總體的福利結果就變爲代表總體的那些少數人福利了。至於說最大多數最高幸福云云，亦是表面上的話。因爲最大多數一詞卽無標準，是很含混的。須知無論何人決不能明目張膽主張自己階級的利益而犧牲其他階級，卽只主張一部分人福利而犧牲其他部分。所以在思想上主張上言語上必是以全體或大多數福利爲言。而其內容卻有特別的涵義，卽涵有自己的階級必得利益，至於其他階級得利與否在所不計。例如主張自由，民主，與社會改良，總是就大多數或全體人民來立言，但其實卻只志在使這個與本身有關的階級獨得利益。這便是特別性的涵義。他們卻是只注重於這個特別性的涵義。其故是由於任何政治思想所掀起的政治運動決不能沒有對付的對象，以爲攻擊之的。不論這個對象是一個人或少數人或一個階級，而總必須把他們列在全體人民以外。於是所謂全體福利在實際上已經有了除外。自然便可倘有其他的除外。所以結果所謂全體福利的理論只能實現爲一部人福利的事實。

我們應知政治思想的創造與政治思想之發爲運動，乃完全是兩件事。大概政治思想的創造是由於對於理想的熱心家，以哲學家爲多。可以說大半是書生，是獃頭獃腦的傻子。而政治思想之能發爲運動則靠另一批人。

這些是「黠者」。所以我以爲在政治運動上與經濟運用上「狡黠」(cunning)是一個重要的條件。我在此對於「狡黠」一辭不取壞的意思。狡黠雖不卽是智力，然大體上卻正代表智力。本來智慧亦不限於好的意思。因此我把狡黠作爲中立的意思。其故乃是因爲人類之所以結成社會是由於有若干需要，這些需要非有社會組織不能滿足。這些需要是永久不變的，卽不能取消的。但個人在社會組織中卻可看透了需要的不可少性而設法去利用之以達其私利。最淺的例如某種貨物在甲地多而乙地少，於是便有人利用這個情形把甲地的貨運到乙地賣就可獲利。老實說，所謂「商業」根本上就是這種利用。所以有些社會主義者主張根本上廢除商人一階級。但我以爲不限於商人，利用社會組織上人類需要而圖私利的又何止一種呢?其所以能利用則完全靠着聰明，於此所謂聰明就是狡黠。近來社會學家研究階級的起源以爲是由於才能出衆。我以爲這種才能一半是眞實的本領，一半卻是狡黠。所以政治上政權的獲得與地位的獲得或新階級的出現大概是由於這種半才能半狡黠的要素。經濟上富貧的分開，與階級的造成更顯然是出於這樣情形。並且我以爲不是因爲狡黠者特別聰明所以能利用衆人以圖自利，乃只是由於衆人太愚笨了。須知無論那個社會總是愚人居多。所以將來人類的福利必須使人人知識得一個大概的平等。不過這是理想的話，現在不談。我並不是說社會的成立是靠着狡黠者，我的意思正相反。我以爲社會的維持乃靠着另外的一個伏流。亦可以說就是道德，不過不是普通所說的那些道德慣例。乃只是一條原則，曰：稱心隨意而力量能做的卻自己決心不做。例如我能殺人(假如我是專制帝王)，而我卻不去殺。並不是怕殺了人要受刑罰。這就是康特所說的自立法度。道德的眞髓就在此。而人類所以能合羣亦就在此。故社會的成立乃是立於另一個基礎上。須知政治思想之能發爲運動就是有些狡黠者起來利用那些理想家或空想家所倡導的思想以圖達到其實際上的利益。無論這個利益是屬於那一階級或那一部分人。故政治思想所暗含的實際利益總是一部人的，而其表面上所號召的理論卻又無不是以全體福利爲言。因爲一切理想的理論並不是由狡黠者所創造。馬克斯派總以爲這都是故意去愚弄人的，乃是不切事實之談。至於所謂自立法度，用以拘束自己，這須靠培養，便不是由知識所能灌輸的了。所以本書在討論知識時不多論究這一方面。

§ 4. 政治勢力最直接影響於思想的乃是教育。我們只須一看教育

史便知無論何國的教育沒有不是作政治的工具的。在古代，人們所以必須有教育並不是在於求知識，乃只是使未成年的人學習一些那個社會上的禮俗。中國最古的教育注重在於習禮，就是此意。所謂習禮就是用禮儀風俗來貫輸於年輕的人使其對於社會爲之同化。把他們造成爲社會內的分子。迨後來政權高起來，便不僅希望受教育者能成爲社會內的分子，並且希望他們在消極方面不作政權的反抗者，在積極方面能作一些有益的幫助者。所以直接致影響於思想的教育。教育沒有不是受政治支配的。經濟只能支配政治，故其影響於思想必是藉政治的力量，而教育爲政治的工具。我們再試檢教育史上的教材方面更可明白。以中國而論，向來除了技術一方面（如文學，數學等）以外，所教授的當然是「經典」。經典的解釋以儒家爲正宗。自然不外乎忠信孝弟。這些道理如果抽象而言，自不失爲一班維持社會的原則。但在上者就可利用此一班原則爲特別的適用，則我上文所謂普通前提與特殊適用是也。這些教材都可供執政者之用以教化被治者，使其對於其政權不爲害而反有益。馬克斯派的學者們對於此點完全不明白。他們以爲這只是有產者驅使無產者的把戲。殊不知任何執政者，卽在社會主義的國家內，其所辦的教育亦只是用以輔助其政治，其要件至少在於不搖動其政權。所以共產主義的教育與法西斯主義的教育是一樣的。都是想把人們當作銀子一樣，鑄入一個模子內，而成各各都同一樣式的銀圓。我說這話完全於極端旁觀地位，並沒有絲毫以爲他們是壞的。因爲我知道人類的教育根本就不能不受那一種政治勢力的影響。最開明的是所謂「自由教育」(liberal education)，但仍須以民主政治爲背境。可見任何教育都爲政治勢力所支配。換言之，卽不受這種政治勢力的支配，就受那種政治的控制，翻正在實際上沒有絕對不受政治影響的教育。不過有程度上不同罷了。所謂思想自由與學術獨立亦就只是程度上的問題而已。至於把教育當作宣傳雖是最近方發明出來的把戲，其實際上卻早已在數千百年就有了。總之，教育在一方面固然是開發人類知識，人類知識的進步不能不感謝教育；但在他方面就在教授訓練上亦隱隱把人們的知識加以制限，並左右之使成爲固定。世人只看見那個啓發的方面，卻忘了其範圍的方面。正猶溝渠之與水，使水只能在溝渠中流，不可氾濫於外。可見在社會環境中經濟，政治，與教育三者互相影響，其對於人們的思想都有鑄鍛的力量，換言之卽都在直接或間接上左右人們的思想。其故是由於人性如

此，卽人類必須有所執，不執這個，便執那個。換言之，卽必須有所信，不信那個，必信那個，卽一無所信，這個懷疑主義本身就是一個信仰，因此人類如果絕對無所信便無法生活下去。我嘗有一比喻，如猫一旦放在一塊大空地上牠必定逃走，且必逃到樹蔭底下方快。人之必有所信正如猫之必有所遮一樣。可以說人在精神上亦必有所蔽着，方纔能安然生活下去。所以一切思想上的障礙與限制都是出於思想本身所要求。因此之故，人們對於其自己的思想受制限絕不自己覺得。不但不覺得並且亦甘於受制限。因此我們的問題便又移到眞理究竟有沒有的問題了。請於下章論之。

第五章　眞理

§ 1.　照以上各章所言，我們人類求知識並不能眞有所得，反而爲有所蔽。荀子主張「解蔽」想就是亦看到所蔽多於所獲。現在就一討論「甚麼是眞理」。我在上編已經說過，我們的知識可勉強分爲二種。一是個人對物的直接經驗知識，一是非個人不對物的間接文化知識。嚴格講來，如果把「眞」即等於「對」（correspondence）。則關於對物的經驗知識是確有對不對之分別。例如我以一塊石頭當作白紙而用火柴去燒。結果燒不燃。這個不燃便證明其「不對」。所以在實驗的知識是確有對與不對。至於文化知識則不像這樣簡單。例如甲派說人類本是平等自由的，所以應該平等自由。乙派說人類本不平等自由，故亦不應該做到平等自由。究竟甲乙兩說那個是眞理，卻不易斷定。所以我們應得明白關於對物的知識，其對不對的標準可求之於官覺證據（evidence of senses）。即親眼目睹，與親自耳聞。不過有些知識卻是不能親見新聞的。例如云孔子被困於陳蔡，這是已過去的事了，如何能以官覺證之呢？所以「眞理」一觀念不是簡單的。普通人以爲眞就眞，不眞就假，好像是很簡單的一回事，乃完全是誤會。

在未詳細分析以前，先把我的主旨說一說。讀者在上編第六章內既明白了知識的性質，便可知人類知識本身本來就不是求眞的求實的。對物的知識是爲了控制外界。（即以科學而言，其目的在開始似專求眞實，不問價值，但其結果卻依然必仍回到對於自然的征服與左右。）非對物的知識更是爲了擴充或改變我們已成的文化而用的。對物的知識不能不受非對物的知識之影響，所以對物的知識亦就在文化中爲所浸染。因爲非對物的知識本身就是文化。根據此理我們只有在對物知識上是與外界接觸的。外界所有的潛伏結構雖是由我們推想而得，卻亦是就其現於此種知識上的而方有所推。所以就對物的知識而言，確是有對與不對。但對不對未必就是眞不眞。因爲普通所謂眞似乎較「對」爲深些。眞是不限於官覺上所見。至於「對」則可謂爲「知覺上的眞」（perceptual truth）。這種知覺的眞卻很難以正面即作決定。因爲正面的「可靠性」反不如負面來的強些。正面是指「是甚麼」而言，負面則謂「不是甚麼」。例如我看見一根竹竿插在水中，我以爲牠是彎了。候我拔出來一看仍是直的。我知道牠不是彎的。可

見一切負面的知識（卽不是甚麼）總是經過一番證明的。而正面則不限定都經過證明。往往都是乍見卽以爲是甚麼。例如我看見一個東西在那裏蠕蠕而動。我立刻卽會以爲這就是一個火車遠遠而來。實際上亦許近看卻不是火車。所以負面的知識是經過反證的，比較可靠。正負的知識往往出於乍看。且「看見是甚麼」與「看不見」亦有分別。看見是甚麼未必就眞是那個甚麼。而看不出卻總可以說沒有這個東西。豈有存在而看不見的麼?不過我們這個官覺證驗不限於肉眼肉耳，凡科學上的機器足以擴大官覺，以補其不足的卻都在內。例如顯微鏡，望遠鏡，收音機等等。假定在這些上都沒有，則我們必可決定其不存在。所以從負面來講，似乎比較來得單簡痛快些。至於正面便稍稍複雜。往往一個東西初看是甲，後來纔知其爲乙。以爲很可靠了，殊不知不久又會發見其確爲丙。這種情形使我們便難以相信官覺的所見究竟以何爲最後。所以官覺上只可有對不對，卻不可就把對不對完全等於眞不眞。且須知人們決不甘於只有負面的知識，而在知覺上根本上亦就不會只有負面。例如我看見一物，以爲是甲，後來知其不是甲，乃是由於發見其爲乙。在未發見其爲乙以前，決不會知道其不是甲。故在官覺上所見所聞始終是「正面的」(positive)。可見「負面的」(negative)反較爲離知覺遠而近於概念作用了。論至此，使我們想起一班哲學家所以輕視官覺而重視理解的緣故。大概以爲官覺最不可信。我則以爲從正面的而講，官覺所見確不是最後的；但從負面的（卽如看不見）而言，經驗所否證的則不可認爲絕對不可信。

然則我們必須於官覺的徵驗以外另有所講求，方能對於眞理得一了解。不過在上編已說過，我們在官覺上是有機體的體制所限定。（如目不能見音聲，耳不能聽光線。）決不能撥開有機體而另外直接與外界作無隔閡的接觸。同時我們在思想上，其方法，其態度，其工具，在在都受我們所造成的超有機體界的文化所限制。決無法不受其薰習，不襲用其方法，不借重其工具，不順隨其態度，而能另有所想；以得有眞。故我們終日營營以求眞理，而實際上所得的並不是一天一天切近於外在的自然界，乃只是以所見所聞爲材料而加以組織，愈組織便愈變爲解釋，愈變爲解釋則愈爲存於我們人類的內部。故我常說人類愈向外而求有所見，其結果乃只是反而向內增其所得。因此我們決不能把「對」與「眞」併爲一談。因爲眞與對在性質上甚爲不同。眞只是在釋解上，決不在官覺上。

（ § 2. 現在請討論這樣性質的「眞」。所謂眞是指「眞知識」而言。凡眞知識必是經過「訂正」(correction)以後的。而訂正則又必先有「矛盾」conflict)。兩個知識互不相容，於是乃會有一眞一假。倘兩個知識可以融合，則不生眞僞問題。但我們平日經驗上往往沒有矛盾。故我們對於知識亦往往不感有非使其爲眞不可的要求。我嘗說眞是副詞「眞的」(truly)而出。例如我初次看見飛機，我自己心中說眞有飛機。這原於我最初至少有幾分不相信有這樣的東西。至於我天天看見我的書桌，我決不會心中說眞有桌子。因爲我不感到牠會成假的了。可見「眞」本來是含有「問題性的」(problemic)。如果沒有問題卽無所謂眞不眞了。問題是從何而起呢？顯然是由矛盾而生。而大部分的矛盾不是出於一個人自己的前後所見所想不一致，乃是起於本人以外另有他人與我所見所想完全不同。因爲我們必須承認一個人到了超過官覺的界限以上，其心理作用已經是有了共同性，換言之，卽爲社會的產物了。所以「眞之發生」(the genesis of truth) 乃是由於社會。詳言之，卽是由於多數的人心互相交往，互相訂正，而後方使人們感着有所謂「眞理」那麼一回事。故眞理是一個文化上的觀念(cultural notion)。離了文化便無眞理可言。

再詳說一些，「眞」乃是一個人本人對於呈於目前的幾個不同解釋，而只覺得其中的一個有非相信不可的情形，故眞理必伴有不得不信之感。卽所謂必然之感(feeling of apodeicticity)。亦可說是一個自己信服之感(feeling of self-convincement)。不關知識的內容；凡具有自己覺得不得不相信之感的都可算眞理。我們可以歸納說，卽眞理必包含有矛盾（衝突的知識或解釋）；同時必是對於其中之一有非相信不可之感。

§ 3. 現在且討論這個不得不信之感是從那裏來的。我以爲就是出於境況的決定。孟漢 (Mannheim)亦是主張此種境況決定說(situational determination)。我卻以爲他的主張仍有含混的嫌疑。因爲他對於「境況」(situation)與「面觀」(perspective) 不置有分別。我則以爲如不分別此二者則必不能說明何以眞理不能多至無窮。因爲我們已早承認眞理不能只是一個絕對的了。我把境況認爲是屬於「思想者」(the thinking agent)或「觀察者」(observer) 的。卽爲思想者之環境 (environment)。各人所處的環境不同，則其所見必亦有異。但所見卻只是所謂「面觀」。面觀是屬於對象的。例如以甲與乙的關係爲對象而思維之。只能有四種可能的

變化。卽有甲並有乙（甲乙共存在）；有甲而無乙；與有乙而無甲（卽甲乙只存在其一）；及無甲又無乙（二者俱不存在）。這四種可能的變化我們名之曰面觀（卽方面觀）。就是可以從這樣的四種方面去觀看，以成四個不同的面觀。須知這樣的方面是有限的。以此例而言，卽可知其只有四種，決不能有四種以上。我們名此爲「可能的變化」(possible alternatives)。這種可能的變化是屬於對象上的，不是觀察者隨意所造的。在這些面觀之中，究竟那一個會出現，自是由於觀察者的選擇。而這個選擇卻決定於觀察者所處的境況。例如以上述甲乙相關的問題交給兩個不同境況下的人來判斷，其中一人必以爲有甲而無乙是眞理，另一人則以爲有乙而無甲是眞理。這個有甲無乙與有乙無甲是所謂面觀，是有限的。而境況則隨各人不同，雖不能說各人各樣，然至少總不能說只限於若干個而已。馬克斯派把境況使其等於階級，於是有「階級眞理」(class truth)之怪名詞。我則以爲拿階級來講境況，是未免把境況固定了。須知境況是一個動的觀念。其本身是在那裏變動着的。所以不能使其固定化。如果固定了，則文化便不在那裏活動了。故我把境況卽等於個人在文化歷程中所處的地位與其四圍。文化在那裏變動，則個人在文化中的環境亦必隨着而變動。所以境況一觀念根本上不是固定的。既不是固定的便當然說不上是無數個或只有幾個。而面觀不然。雖是只限於若干個，互相代替。而卻就其每一個單獨而言，卻必是固定的，不過在若干個中那一個出現是決定於思想者所處的境況。故我的境況決定論與孟漢頗有不同。就是我只主張境況只能喚起面觀；詳言之，卽在某種境況下必然採取某種面觀。這個必然關係卽所謂決定。

此外孟漢又提起「中和化」(neutralization)一事。我以爲這就是把各種不同的所見所想互相抵消其差異點，而保留其大同處，以成一個總和的。有人以爲這纔是眞理。其實我們如果認定無論何種問題必可不同的幾個方面去解答，則我們決不會以爲人們的所見所想能得着一個最後的唯一的中和化，定爲絕對眞理。但我並不因此主張沒有中和化。須知所謂中和化卻不是互相抵消，乃只是互相訂正。我在上文已說過，我們要覺得是眞，必須經過一番訂正。這樣互相訂正的結果並不能歸併於一個最後眞理，乃依然歸併爲若干可能的面觀。究竟那一個面觀使我們最感到非相信不可，則靠我們自己所處的境況。在某種境況上自然會使我們非相信某個面觀是眞理不可。因爲境況無論如何決不會像面觀那樣只限若干個，所以中和

化只是把大同小異的各種境況下的人們使其互相歸併一下而已。歸併的結果便是那一個面觀的出現與其證實。所以我講眞理是用「境況」,「面觀」與「中和化」三個觀念連在一起來講。

根據必有中和化與面觀的有限性，所以我們不會有無窮的（即無數）眞理。但「面觀」卻只是「可能性」(possibilities) 而已，並不就是眞理。關於可能性，我們可以採取「基型說」(types theory)。甚至於我們可用新邏輯上的「列譜法」(matrix method) 把所有的可能性都窮盡以列舉出來。他們名之曰「眞理可能性」(truth possibilities)。我則以爲這只是可能性而不足稱爲眞理。因爲都是抽象的，都是形式的。我在上文已經說過了，這種形式是基於我們的觀點，即我們預立的規則。如果預立的規則有變，則所得的各種形式便會不同。故我們於一方面必須承認有面觀，有可能性，但他方面卻不可就把面觀的總和與可能性的全數就認爲是眞理。因爲面觀雖僅是有限，可能性不是無窮，但其所以能知其限度又靠着我們所立的方法。至少反而爲我們的方法所左右。因此我不把這種抽象的形式即視爲眞理，而以爲眞理必具有「使人不得不相信只有這一個是眞」的性質。這樣便必須與境況相連了。這便是孟漢所主張的「相關主義」(relationism)。

所謂相關主義，就我的解釋，乃是把境況與當事者會合在一起而成的。就是：當事者不能離開其境況。而汎言境況，若不提當事者亦是不行的。可見我們對於眞理的見解和一班學者甚爲不同。就是我把眞理只認爲是「不得不相信之感」而不關於其內容。故我把「道理」與「眞理」這兩個名詞分開；而各予以特別意義。道理是指各種不同的理論，即所謂眞理可能性，或應該直稱之爲可能性。這些可能的道理是多數的。這些多數的可能道理是同時存在的。卻不是無窮的，已經說得明白了。至於眞理乃只是有個當事者在某種境況下對於多數可能的道理而只覺其中有一個是不可不信的。故眞理對於當事者只是一個，而決不會多數同時存在於其前。但這樣的眞理卻不是純屬於主觀，因爲必須在那個境況下，倘使換了一個當事者，只須仍在那個境況下，這個另外的當事者亦會同樣覺得非如此相信不可。總之，我們須明白任何「道理」都可變爲「眞理」。而已變爲眞理的道理又可因事變境遷而變爲「非眞理」。非眞理卻又不失爲道理之一。一班學者的弊病在把道理與眞理不分開。遂致以爲眞理可以有多，

數，例如英國席勒(F. C. S. Schiller)有遺著曰 Our Human Truths。又有人以爲眞理只是一個，便無由說明眞理之「動的」性質。照我這樣解釋，則眞理之爲多爲一可以不成問題。且眞理之爲靜爲動亦可連帶解決了。因爲眞理既不關於內容（卽理），任何內容只要伴有不可不信之感卽會爲「眞」，故本身不是靜止的。既不是靜止的，當然卽不發生是否動的問題了。

§ 4. 現在再回過頭來對於舊來決定眞理標準的三種學說加以分析與討論。所謂三說，卽是三個標準。第一是以對不對爲標準。第二是以合不合爲標準。第三是以成不成爲標準。第一爲對應說（correspondece theory）。第二爲配合說（coherance theory）。第三爲効用說（utility theory）。第一似爲官覺徵驗。第二似爲論理圓滿。第三卽是行爲成功。

一般普通人都相信第一標準，以爲親見是眞。你不相信人能飛，迨你親自看見了飛機，便不能不信服了。但須知這個要素只能用爲證明，卻不能說眞理卽在於此。因爲官覺的證明不過是對於一個知識或理論加以證實。倘先沒有知識或理論而僅有官覺所見，則這個見聞不過是「呈現」(given)而已，尚不足構成眞理。於官覺的證明以外，尙須有論理的聯貫（卽圓滿）。因爲眞理只現於句辭（卽命題）上；而一句辭的眞不眞，除了以目見耳聞的實證以外，就是看牠與其他的句辭相關如何。如果與其他句辭沒有矛盾，至少這個句辭是「說得下去的」(plausible)。如果從其他句辭相關聯起來，勢必推出這樣的句辭，則其必然性便更高了。總之，決定一個知識或理論之爲眞，決不能僅靠官覺的見證，自然必須尙有邏輯的聯貫性。但有些學者以爲這二者還是不夠。「實用論者」(pragmatists) 以爲必須把行爲上的有效與否再加上去。馬克斯派亦是如此。這便是把「實行」亦得加上作爲決定其眞不眞的標準之一。不過這一點亦有問題。就是實行的主體爲誰；換言之，卽爲個人呢，還是一羣人呢？照實用論者的說法，亦可以說是個人。而照馬克斯的說法，卻不是個人而只是階級。但我的意思以爲這樣勢必陷入於「相對主義」(relativism)。關於眞理之相對性一層必須在下文詳討論之，現在只指出「實行」一標準亦太含糊而已。

總之，見聞的證據，邏輯的聯貫，與實行的成功，這三者，就消極方面言，都可以說是不可少的。因爲一個知識而若能爲眞時竟不有可見可聞的證明，則必定不足令人相信。至於邏輯的聯貫亦然。若一個知識在見聞上證明了，在實行上有效了，只是邏輯上不甚講得通，則這種眞理總不免有缺

點。換言之，卽總不能爲高度之眞。實行的成功當然亦是同樣不可少的。這樣說法豈非主張這三個標準都是必要的，但不是充足的 (necessary and not sufficient) 麼？卽就消極方面言，三個標準都不可缺，但就積極方面說，無論有那一個卻總是不夠的。這便是我在上文說眞理是一個複雜的觀念的緣故了。

我以爲這三個標準除了邏輯的聯貫稍稍有異以外，大概都是偏於知識與其對象之關係間的眞假問題。我名此爲直的關係的方面。須知另外尙有橫的關係的方面。卽這個知識與那個知識間之關係。我上文已說過，眞理的發生是由於自己先不相信而後來卻不得不相信。所以沒有問題便不發生眞理觀念，沒有爭論亦不發生眞理觀念。可見討論眞理必先承認知識上有異說。承認知識上有異說卽必承認先有「心的社會」(community of minds)。換言之，卽眞理觀念之發生是由於本人在知識上先覺有異說而後有不得不信服其一之感。縱使一個人先後自己有兩種不同的意見，又自己訂正之，以爲前一意見不眞，後一意見是眞，然而其意見所以形成大半由於他人所給的影響。所以仍不免是社會的。於是我們必須再加上一個條件就是「意見的交通」。卽你把所見所想告訴我；我把所見所想告訴你。這亦是眞理所以形成的各種要素之一。但此說對於眞理之相對性，卽所謂相對主義者，仍未能完全排除。所以我們應須對此加以分析。

我們在一方面固然知道相對主義 (以爲此一是非彼一是非) 絕對說不下去；但他方面卻又必承認只有一個絕對眞理存在於天地間的主張乃係出於誤會。凡是一種知識而可稱爲眞，這種知識決不是毫無關係的，必須是在某一境況下對於某一個問題而言。但一個問題因爲可有從好幾個境況來看牠，所以當然不限於只有一個答案是眞的。因爲一個問題只能有幾個可能的看法，卽上文所謂面觀。故亦決不會有無窮數的答案。以例言之，如討論太陽與地球的關係，便有天動說與地動說各種。又如討論社會與個人的關係，便有社會決定個人，與個人支配社會，以及社會個人互相影響各說。如有新事實發見但助甲說而反乙說。將來發展或許乙說復活。這就是由境況來決定那一個面觀必然出現。亦可以說這就是眞理之「動的性質」。至於所謂絕對眞理乃是把眞理離了一切境況而猶以爲眞，這乃是一種誤會。須知天下決無在任何境況之下皆爲眞的道理。有之只是在於某一境況下的。故就其在一個境況而言，某種境況必然把若干可能的變化中之某一

種使其變得非如此不可。

§ 5. 至於所謂境況決定則必須有當事者，(在知覺爲觀察者，在思想爲思想主體。)其境況亦有(甲)身體的境況，(乙)物界的境況，(丙)社會文化的境況，(丁)歷史的境況。這些並非分開的，乃係合在一起的。這種混合的境況卻決定當事者的眞理觀。故其人的眞理觀不是僅指其知識與對象的「直的」關係而言，必須配合在這種境況中方能成立。此卽是所謂「相關主義」了。

以上所說的境況決定必須再加以分析。照馬克斯說法，所謂境況只是經濟上的階級。你屬於那一階級，你的思想就爲那個階級利害所左右。我名此爲「階級利害」(class interest)。須知這個卻與「社會結構」不是一個意思。究竟我們的思想爲階級利害所決定呢，還是爲社會結構所決定呢？由後之說，不僅是主張那一個階級中的人會有與其階級相一致的利害觀念，並且整個兒的社會結構決定全社會中的人們思想。質言之，卽在資本制度中無產勞動者不但必會有階級自覺，並且必會把整個資本制度的形態都映入腦中，以決定其思想。二者之不同在於後說爲全社會決定其中各個分子之思想，而前說則爲各階級決定其中分子之思想。二者固然可以並行不背，然在意義上卻是有些不同。我以爲馬克斯似乎只看見前者，而忽略了後者。須知利害的覺着與「境況的範圍」究有些不同。有些貴族挺身參加勞動解放運動。可見他的利害觀念，並不隨着他的境況；並且我們亦不能說他的境況是變了。我則以爲一個人的知識爲其境況所拘束是一件事，一個人的利害觀念左右其知識與思想又是一件事，一個人的利害觀念依着其境況而來則更又是一件事。雖然三件事互相聯貫，卻並不可倂爲一談。我在此處並不反對馬氏。我以爲境況決定其利害關係，這是很易見的事實。利害關係足以影響其思想亦是不可否認的。不過我以爲我們所討論的「知識」是廣義的，不限於在利害關係上的。因此我主張馬氏之說太偏於狹義。我對此加以分別。名馬氏此說爲「階級利害的決定」。於此以外尚有其他種決定。而我所注重的尤在於一個民族的有歷史性的那些東西，如傳說，制度，民俗，言語，甚至於時代精神等等。這些都是人類學所講的。倘把人類學而不專限於講原始文化，則我願名我此說爲文化主義的決定論，以與馬氏相分別。他只是社會主義的知識論而已。我把一切人文境況加入其間，於是我所謂境況決定便是歷史傳下來的與本時代所圍繞的那些

東西來決定之，不僅是社會階級與其利害而已。我並不反對階級利害有些決定力，但只是以爲從知識論來講，專說階級利害是不夠的。

因此，我所說的境況不僅謂當前的境況，乃是兼指歷史所造的境況而言。不僅是空間上的一個地位，乃含有悠久的過去。這些過去卻都活在現在，因爲我們想時總是使用概念，已如上述。而概念卻免不了受這些有歷史性的東西的影響。傳說(tradition)不僅僅影響及於我們的思想內容，有時且左右我們的如何「想法」(way of thinking)。民俗亦然。政治制度，社會組織，宗教生活，道德習尙等等都在在與我們的知識思想息息相關。牠們在暗中致其影響於我們的精神上。使我們於不知不覺中爲牠們所支配。可見一個人對於一種知識或理論，覺其爲眞，在表面上看，好像是很單簡的。而其實卻包含有很複雜的與很長久的因素在內，這些因素又各有不一律（卽強弱不等）的決定力。所以馬氏所講的階級利害決定大部分是自覺的。而我所講的卻大部分是不自覺的。關於這一點好像精神分析學家瓊格(C. C. Jung)就見到了。他的「集合的不自覺」(collective unconscious)卽指自原始初民的經驗隱藏於現代人心，一旦刺激來了，現代人自然而然會適應那個刺激，一如原始人同樣。因爲原始人的經驗於不知不覺中早潛留在那裏了。他曾舉出數種實例，我對於這些例，不願討論，因我並不同意於他所說的那樣神祕。其實這種情形頗爲顯然。不必取神祕態度。一個人生出來從小時候卽習言語，受教育（指父母家庭的指導而言，）便自然而然把一個民族所具有的於無形中深入了進去。迨其發出來又自然而然不能不帶有那些味兒。如中國書與中國詩等等，外國人雖可以了解其妙，但總不能學得眞似。總之，這些影響只須我們稍稍細心考察，便亦容易發見。不必作神祕的解釋。這便是我和他不相同的地方了。

§ 6. 旣然所謂境況是指文化境況而言。則所謂眞理當然是不把牠認爲一個靜的事實或「已成的事實」(given fact)或獨立的永存者，乃是只當作一個「評價歷程」(valuation process)而已，卽只是一個動的概念。須知旣是動的，便不限於有過去，必尙有未來。就境況而言，必是指對於那個文化境況上最適宜的方會覺其爲眞。須知一個境況不僅帶着其過去的歷史，且必含有未來的趨向。如果能剛剛適合牠所前進趨向的那個方向則這個便是最合乎牠所需要的。這個未來的趨向，我名之曰「動勢」。每一個知識或理論而能最適宜於一個境況則必須兼能滿足那個境

況的動勢。換言之,卽能滿足那個境況上的需要。就知識的本性而論,知識本身因爲必需求聯貫與圓滿,本來自然而然就有系統化的趨勢。在這樣系統化或統一化的情形上再加以境況所需要,苟能使其滿足卽便覺得其爲眞理。故我以爲「眞理」一辭在這樣的方面上頗有與「理想」(ideal) 大體相同之處。我曾以自己覺得不得不相信爲眞之條件,而此又必係由於當前境況所使然。但此境況卻必兼含動勢,有伸張於未來的性質。因此眞理總須有幾分理想的性質,故可以強勉說眞理就是「文化的滿足」(cultural satisfaction)。不過向來所謂文化是分精神的與物質的而言,二者雖互相關係,互相影響,不可分開,但關於眞理,因爲只在知識方面,卻只限於精神方面的文化而已。因爲不僅有機體有維持平衡的需要,而超有機體界亦必有所需要。超有機體有時亦竟有「失調」的情形,就是社會學者所謂「社會解體」(social disorganization)。這種文化失調本身便要求有以調整之。設有一種理論能滿足其要調整的趨向,則在這個境況下的人們便認是眞理。可見一切眞理都必有社會性,換言之,一切知識之所以爲眞,其標準只在看其作用及於文化上爲如何。不過人類在實際上沒有一個知識而不是本身卽爲文化。如果有與文化無干的知識那就是上文所謂絕對不眞的知識。

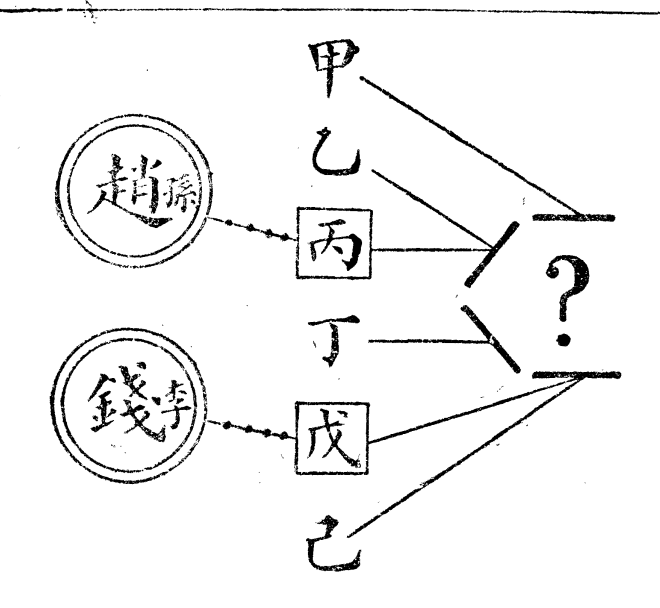
於此又可見眞知識與信仰,意見並無絕對的不同。泰西學者承柏拉圖之緒餘,總歡喜把知識與意見分爲兩種。其實只是程度之差。誠如柏氏所說,人類恐怕不能有眞知識,只有「合理的意見」而已。

所謂文化的滿足是甚麼意義呢?我以爲就是因爲超有機體有失調的現象以後,文化的各部分在配合上有了「間隙」。這種間隙的發生不一定是屬於知識方面。但知識方面必亦同時起了矛盾。於是便需要一種努力去填滿這種間隙。所有的理論,不問其社會思想,政治思想,經濟思想,倫理思想,宗教思想,乃至形而上學思想,都是爲了填滿這些間隙而發生。理論知識就是爲了這個作用而生。在某一個時代,能填滿這種間隙,使文化本身不感有缺陷,則人們卽視爲眞理。反之,對於填滿間隙未能十分做到,依然是文化失調,則人們便不視是眞理。所以一切的理論思想其眞不眞的標準只是最後在於在文化上起不起作用,特不指明顯的作用而言。我們東方普通名此種填滿間隙爲「補偏救弊」。每一種思想總是想對於文化上發生的弊病有所挽救。而在政治思想尤爲顯然。這種思想本身只是一個理論,所以官覺的佐證與邏輯的聯貫以及實行上的可能三者都不足單獨決

定其眞實。因爲官覺只能對於其理論供給以證據，卻不能變更其理論，正由於理論的產生不由於官覺。邏輯的聯貫則視其所用的基本概念爲何而定，並不是有唯一的法則。因爲形式邏輯至爲寬汎，在不違背其形式以內可有種種（即不限於一種）不同的「實際論斷」(material logical connection)。至於實行性亦有範圍廣狹之不同，很難決定。故我以爲不如說以理論來填文化上的間隙爲較切當。總之，理論知識在根本上就不是眞能顯示外界的實在。而使人眞有所見，乃只是想解決文化內的不調和點而已。所以理論愈多，文化便愈複雜。這乃是愈使文化發展，並不是迫進於眞際外界。不過關於物理的知識卻比較上好像離人事遠些，當然不可同時而語。不過須知文化是互相關聯的一個有機體樣子的整體。文化知識有時反而左右物理知識，所以普通我們認爲是物理的知識，而其中卻早含有理論知識在內。凡理論知識不論其題材爲何，必定其本身是文化的產物。求文化上的滿足，以填補文化上發生的間隙，這種間隙不拘在任何方面。總之，理論知識上所謂眞和官覺知識上所謂眞乃完全是兩種。理論知識上的眞是對於文化而言的。官覺知識上的眞是對於外在者而言的。一個向內一個向外。有時官覺知識足以矯正理論知識，則理論知識因此得有不眞。有時理論知識足以指導官覺知識，則理論知識反得有證明。不過二者仍然各有其特性。我們普通人的大錯誤在於把二者併爲一談，以理論的眞與知覺的眞只是一件事。在我看來知覺的眞可名之曰「對應」，在理論的眞只可名之曰「滿足」。讀者參觀本書上編，便知由知覺到概念是愈要向外乃反而愈向內，愈求近切於外界，而所得愈只是文化。所以理論的眞反而離外界爲遠了。可見眞理是一個複雜的觀念，必須加以分析，方可明白。我對於眞理的主張在大體上是和實用論派與馬克斯派同一方向，不過分析得更細微更複雜而已。

本章討論眞理，爲顯明起見，再用下列的圖式來表示之：

圖中的問號(?)代表「問題」。問號周圍的直畫與橫畫是代表「面觀」.面觀有種種，但其數卻因問題本身的性質而有限度。所以不是無窮數的。甲，乙，丙，丁，戊，己等是代表「答案」，即對於這個問題可以有許多的答案，在此須知答案與面觀雖不是一件事而卻有密切關係。人們很容易把二者混爲一談。應知面觀是抽象的，而答案是具體的。但面觀卻必潛伏在答案內。不過並不限定一個面觀與一個答案正正相當。有時兩個答案可以都



隸屬於一個同一的面觀之下。至於答案則都是具體的思想,卽所謂理論,學說,主張是也。這些思想學說如果離開了眞理主體,則都成爲平列的,並無是非可言。卽無彼善於此可言。所謂此一是非彼一是非,各是其是各非其非,而莫能正之,就指此義。但一有了眞理主體便不然。圖中的「趙」與「錢」是眞理主體。卽覺得某一答案或學說是眞理的人。換言之,卽思想者。圖中於這種思想者(卽趙錢)畫了二重的圈兒。這個圈兒是代表「環境」。所以必須二重的緣故是內一重代表「現實的物質環境」,而外一重卻代表「歷史的文化環境」。本書所用「環境」一名詞完全包含這兩重意義在內,決不是單指那一重。思想主體必在其環境內爲環境所決定,方會覺得某一思想必爲眞理。圖中的「趙」在他的環境中方始覺得「丙」思想是眞理,而對於「甲」「乙」「丁」等卻都以爲雖是學說而並非眞理。圖中用方形加於「丙」上卽代表在「趙」看來丙是眞理。須知趙的環境不限於他本人一個人,故圖中於趙下再附有「孫」,卽代表凡與趙在同一環境中的,其對於眞理必是丙之感卻都與趙一樣。至於⋯形以代表兩者間的關係就是表示上文所說的那種「不得不相信之感」。故就每一個眞理主體而言,眞理只有一個。至於甲乙丙等雖是多個,卻不能同時都稱之爲眞理。且甲乙丙等亦不能多至無數乃是由於背後有一定數目的面觀爲之限制了。所以本書分析眞理是從「問題」「面觀」,「學說」,「環境」與「當事者」五個觀念來講的。根據此義,我們於一方面打破一個絕對眞理之說,而他方面亦不主張有多數同時並存的眞理。

第三編　中國思想之特徵

本編並非完全講述中國思想，乃只是用中國思想爲例證，以證明上述的各點而已。故本編並非中國哲學史，乃只是提出幾個要點來述一述。同時表明中國思想與西方的不相同，在此便足見文化的特性，而民族的心性亦於此可見。

第一章　中西思想之根本異點

§ 1. 現在先講中國思想與西方根本不相同之點：須知中國學哲的最根本最原始的祖先乃是易經。但易只是爲了筮卜之用。大概殷朝對於卜筮最爲崇尚。周朝亦不能不承其緒。後來對於這個卜吉凶的加以合理的解釋遂變爲有了哲學味兒的東西了。其所以能加以合理的解釋的緣故就因爲卜筮必用象徵，每一個象徵代表一個可能的變化（possible alternatively），把世界上一切變化歸納爲可能的若干種爲止。這樣便可以由一種變化而連類推到其他的可能變化。於是乃可發展爲一種有條理有秩序的宇宙觀。這種宇宙觀就是易經的繫辭與序卦上所主張的。後來儒家的宇宙觀大體上是仍基於此。道家的宇宙觀亦是從此而出。老子上所謂「反者道之動」，就是表示這樣的相反的變化之所以出現。雖則他在這個宇宙觀以後，尙以爲有個萬物本體的「無」，故說「天下萬物生於有，有生於無。」但他卻只注重於由無到有之變化，而不講「無」的本身。所以說「道生之，德蓄之，物形之，勢成之。」可見無論儒家與道家，一論到宇宙的結構便不能外乎由易經所引出的那些原理。

這種哲學有幾個特性可與西洋哲學相比。第一點，不是西洋哲學中的所謂本質或本體的哲學（substance philosophy），與因果原則的哲學（causality philosophy）。因爲所講的只是可能的變化與其互相關係。並不問其背後的唯一本質或本體。其互相關係是由於一定的秩序所使然，並不是一因一果的相連。所以大體上可以說略近於西洋哲學上的「函數哲學」（function philosophy）。不過西洋在這方面卻是很晚出的。

這種哲學其直接影響於政治卻又和柏拉圖有些相類似的地方。即主

張個人在社會內恰似耳目之在人身上一樣，各盡一種職司而實現其全體。柏拉圖在理想國上所謂護國的武士與執政的哲學家以及平民都是在一個國家各盡其職分。中國人的「君」「臣」「父」「子」「夫」「妻」完全是各爲一個「函數」或「職司」，由其互相關係，以實現社會的全體。故君必仁，臣必忠，父必慈，子必孝。如君不仁，則君不君；臣不忠，則臣不臣；父不慈，則父不父；子不孝，則子不子。等於目不能視便是盲，目盲便不能再成爲目；耳不能聽便是聾，耳聾便不能再成爲耳。此種君臣父子的職司是等於乾，坤，巽，離，坎，兌，震，艮，在宇宙上各有定位一樣。這便是以宇宙觀直接應用於社會與政治。大概古代人們所以需要宇宙觀之故乃是目的在於確定社會秩序。換言之，卽對於社會秩序作一個「合理的辯護」(rational justification)。以便容易使人們相信。其實以人之有君臣父子等於宇宙之有乾坤坎兌，乃是一種「比附」(anology)。但須知比附方法在思想上功用是最大的，因爲牠具有暗示力(suggestive power)。古代人思想未進步，自然最喜歡使用比附方法。不過柏拉圖雖用 functional whole 來講社會，卻另用 ideai 來講萬物之各種各樣。中國在此處卻又與之不相同。故第二點是中國哲學不是形式哲學(form philosophy)。因爲中國人沒有「種」(genus) 與所屬的「類」(species) 之分別，其故乃是由於不把「屬性」(attributes) 中的「重要者」(essentials) 標舉出來。因此不注意於獨立的天然種類 (natural kinds)。這些配在全體的各種變化只是相關的符號而已，不是天然的種類。故中國人不注重分類上的「差德」。因此不能發展成爲類於西方十七，十八世紀的科學。如西方的敍述科學 (卽動物植物學等)。

此外因爲中國人不注重本體，故亦不會提出 reality and appearance 的分別。這個分別卻是在西方很重要的。西洋哲學的始祖泰勒斯(Thales)把一切都認爲由水而出，復歸於水。這顯然是以水爲實在，視萬物爲現象。所以他的態度根本上把西方哲學決定了，二千數百年都不能跳出此方向。中國人因爲沒有這個分別，故第三點是：中國哲學根本上就不是追求「最後的實在」。這一點和西方可謂大不相同。我們只須看中國文化有那幾方面便可知之：以易，書，詩，禮，樂，春秋而言，書是文告，春秋是紀事，二者皆屬於歷史範圍，而詩是歌謠，一半屬於樂，一半仍是史。禮是風俗儀式。獨有易是有些關於宇宙的組織的。(卽關於自然界知識的醫學亦是從易理而出。可見中國雖不是沒有關於自然界的知識，但仍是爲這樣的總原

理所支配。故我們可不必特別注意其自然界的知識）。可見中國自古就不像西方分爲論理，物理，倫理與超物理等等的。中國文化大部分屬於歷史。但中國的歷史並不是僅僅記載往事而已，乃實以往事而視爲垂訓於將來。故中國的歷史同時就是講道德。於是中國可以說只有四部門，一曰宇宙觀，二曰道德論，三曰社會論，四曰政治論。這四門完全不分開，且沒有分界，乃是渾然連在一起而成一個實際的系統的。中國是以一個宇宙觀而緊接着就是一個社會論，這個社會論中包含公的方面是政治，私的方面是修養的道德。顯然是以宇宙秩序比擬社會組織，以社會組織決定個人地位。故中國人的修養論依然是具有政治性質的。我們明白了此點便知中國哲學上的問題和西方哲學不同。我以爲西方哲學是由宗教而蛻化出來，故其所要研究的問題亦必是從宗教中引伸出來的。中國哲學是從政治論而推衍出來，故其問題亦是由社會與人生而提出的。因此「本質」概念是插不進去的。所以中國便缺少這一方面。西方哲學最高的目的是求得「最後的實在」。而中國哲學不然，乃只是想解決下列的問題：卽人類爲甚麼要有文化？與文化以那一個樣子爲最好？嚴格說來，中國只有「實踐哲學」而無純粹哲學，換言之，中國可算是沒有形而上學，其故便在於此了。

在這一點我很喜歡中國哲學的坦白，卽其自己表示只是一種關於文化的解釋而已，並不求直發掘宇宙的祕密。但讀者不要誤會以爲中國哲學家率直地提出文化問題來，他們卻並不如此。他們所要追究的乃仍在「生」。有生斯有變有變。有變斯有宜。但中國人對於生卻不問「甚麼」是生，而只研究「如何以生」。因此遂發爲文化如何方起，怎樣爲宜之問題。故我以爲中國在某種意義下亦可說有「文化哲學」或「生命哲學」。至於何以中國人不想到問甚麼是生命。乃是由於中國人不注重「本質」（卽本體）的緣故。換言之，卽不注重「本體」已成爲一種心理上的習慣了。總而言之，中國思想是把宇宙，社會，道德等各方面會合在一起來講，而形成一個各部分互相緊密銜接的統系（closed system）。決不能單獨抽出其一點來講。倘不明此理，而以其中某某點拿來與西方思想比較其相同處，則必定有誤解。因爲抽出來的便會失了其原義。所以本章不過是大概言之而已。

中國人因不重視實在與現象之分別，所以不會發展爲認識論。因爲認識論無論如何總須先承認主觀的所見與客觀的原樣不一致爲起點，方能引起疑問。倘使所見卽爲客觀，則問題不起了。中國人雖注重「名」之治

亂，主張有以正之，但名只是符號，尙非現象。故只有辯學，而無認識論。且不僅此，因主觀所見並無客觀原物有別，遂致個體由總體內而分出的思想亦無由發達。故我說中國沒有「個體哲學」(individuality philosophy)。這一點卻又影響及於政治社會。就是中國人自始至終注眼於職司相配，上下有別的秩序，而不側重於個人的「人格」。所以中國人沒有個體的思想，卽不認宇宙是一個大羣，其中分子都是一個獨立的精神。因此中國人在學理上不了解甚麼是「自由」。須知西方人的「個體」，「人格」，「自由」等概念不是單純的政治思想，乃是一套哲學。倘沒有哲學上的根底，決不會那樣深入於西方人的心中。

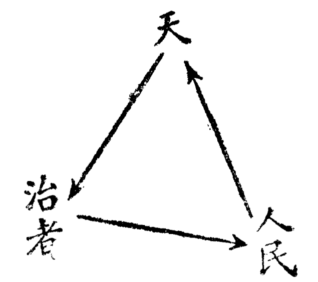
反之，中國人卻始終有「整體」(integral whole)的思想，卽主張萬物一體。我們卻不可把整體卽認爲是「本體」。須知西方人所謂本體（卽本質）卽是指宇宙的原本材料(ultimate stuff or substratum)而我們中國卻不注重於這個材料本身與材料所造者之分別。因此我們中國人所追求者不是萬物的根底，面是部分如何對於整體的適應。這就是所謂天與人的關係。所謂適應卽是天人通。中國思想自始至終可以「天人關係」四字概括其問題。

中國人旣承認整體，故對於空間不會認爲是普汎的，所謂空間乃只是「相對的位置」(relative positions)而已。時間亦決不會認爲是永流直流下去的，而只是週朝性的變化罷了。我在上文已說過，空間成爲「中外等級的秩序」(heirarchical order)，時間成爲週期輪轉的秩序(perodical order)。這些都與社會政治有直接關係。前者足以助社會之有階級與身分，後者足以解釋政權之有代替(卽革命)。故嚴格講來，中國思想上只有「轉換」(alternation)而沒有「變化」(change)。因此中國思想不注重於「進展」(progress)。其故由於中國人不視時間爲直流下去的，乃只是分期輪替出現的。同時空間亦不是均同普遍的，故不能把空間從時間上抽除出來。因此進展頗有困難，致不可能了。

根據中國思想上不重個體之故，所以中國政治上沒有民主。且中國始終承認有輪替的變化，故不怕人民受壓迫。民主的要求（須知立憲政體在其初乃是君民共治）自不會起來。

§ 2. 中國所以根本上無民主政治的緣故還有一點：就是中國思想上「天」的地位。「天」有二個意義：一是等於西方的 "nature" 一是

等於西方的"God"。會合起來卻頗似中世紀學者的 natura naturans。有時就代表那個整體，卽人亦包括在內。有時卻只代表人以外的其他宇宙部分，用以表明人必與其他相適應。總之是由於整體作背境，則「天」方起作用。天之起作用於社會政治上更是顯然的。中國人論到政治的好壞問題無不把天視爲標準。其於治者與被治者之關係中，亦必以天爲第三者插入其間。可以下列之圖表示之。



根據此義，所以中國自始至終無民主主義的政治，同時亦決無贊成專制或獨裁的政治理論。治者在一方面是統治人民，在他方面卻須被指示於天，卽由天所指示。人民在一方面須受統治於治者，在他方面卽其好的方面則民意卽等於天意。故天，治者，與人民，三者是互相關係的。卽治者承天命而治人民；人民被治於治者而又自代表天意。這種三角的關係可以成爲循環，在這一點上先秦各派卻是共同的。他們都是取法於天。例如儒家主張「仁」。仁是「民胞物與」。又是「愛人」。又是「博施濟衆」。此乃是天之德。故儒家政治思想有人說是德治主義，而實際乃是取法於天之「德」。詳言之，卽人君必須以天之德爲其德，就因爲君主是天子（天的兒子）。所謂天子就是受天的指示以執行的人。至於道家亦何嘗不是法天。不過以爲天之德是「無爲」，是「自然」罷了。道家的「無爲而治」亦正是取法於天。天不僅是無爲，並且是「無不爲」。所以人君以無爲反得而治。治卽是無不爲。儒道兩家皆以天爲政治之本，不過對於天的解釋不相同而已。此外墨家更爲顯明。墨子在天志上說：

『天亦何欲何惡？天欲義而惡不義。然則率天下之百姓以從事於義，則我乃爲天之所欲也。』

『天子爲善，天能賞之；天子爲暴，天能罰之』。

墨家的天是賞善罰惡的。因爲墨家的天有些和儒家相同，仍是兼愛並育的。所以天子必取法於天。天子不法天則受罰，人民不法天則受治於天子。但人民之好的方面卻代表天意。故我主張中國的政治始終是人民，天，治者三角循環的關係。根據此理，可見中國決不會發生民主政治，同時亦不致有擁護專制與獨裁的理論。

總之，儒，道，墨三家的政治論，都是把天列爲貫通於治者與被治者間

之第三者。且皆以此第三者之性質以決定那二個的性質。墨家以義利歸之於天；儒家以仁爲天之德，用以化人；道家以自然爲天，故任天爲治。這都是關於天的觀點有所不同，而其取法於天則是一樣的。

有人說這是和西方的神權政治相彷彿，我以爲不盡然。西方中古時代的人，如 Augustine, Thomas Aquinas 所講的政治理論。如 City of God 等書卻總是主張在政府以外尙有「教會」(church(。這乃是根據實際的狀態，教會直接代表上帝，政府至多不過助理而已 。所以後來方能演爲政府與教會的分離而對抗。中國不然。中國的天直接爲天子所代表而沒有教會。因此中國神權政治後來只有退步到實際政治。而西方的情形卻因爲有教會，教會對於人民直接可以教化。故政府有暴政，教會有時亦可率人民出來抵抗。並且在最初是政權反在教會之下，故政權比較上易於淸明。所以西方的「人權」思想未嘗不是得力於政教分開，而「人格」的思想亦由這裏造出來。所以中國在古代雖亦如西方在古代一樣，同是以神權爲政權之基礎，但其情形卻並不相同。以致致後來的推演卻就大大不同了。

§ 3. 以上都是講中國古代的思想。須知中國思想可分三期。第一期是先秦諸子。就中以儒道墨三家爲最有勢力。其外名家雖然主張辯論，不過須知辯論仍只是工具而已。後來的法家依然是一個折衷派。第二期是宋明理學，普通稱爲新孔子主義。其實乃是受了印度的佛教思想的刺激而努力創造的。第三期是淸朝的思想。在這一期中卻有和第二期不同的地方。中國學者講此種歷史只注重於漢學家發見新方法（即考據法）。我以爲除了方法上有些進步以外，在思想的方向上確亦有些不同。論到考據法其發源仍在宋代，其所以必須要有考據的緣故乃是由於中國人所注重的只是前言往行。對於前言往行如發見其間有矛盾必想法去加以訂正。因爲這些前言往行都是後世所要取法的，故不能不使其正當而確實。所謂前言往行就是歷史，因此考據法只是歷史研究法。決不能和西方的科學方法相提並論。在西方不屑說歸納法，即演繹法，從其由來而觀，亦必見其爲原是科學作對象的。亞里斯多德在他的 Analytica Posteriori 就顯明地講出來。至於歸納法由培根 (F. Bacon) 所發明的，更是只對付自然界的物理。所以中國的考據法與西方的科學方法在對象上根本不同。一是想對付自然界的實在物；一是要整理歷史界的已往的事。對付自然界的物是想求得

一定法則,以便操縱爲人生之用。即所謂征服自然是也。而整理歷史上的事卻並不是在於求眞,乃只在於垂訓。所以中國人的歷史學在其初只是倫理學的應用方面。因爲有整理先賢的前言往行的必要乃逼迫出考據法來。故其創造的動機和西洋科學方法不同。不過考據法旣出來以後,卻又有另外的影響及於思想。就是由這種訓練卻漸漸地趨向於知道有眞實了。我在上文說,中國思想根本上不想求得「實在」,但後來卻亦由訓練上逼迫得不能不感到有所謂「眞」了。這一層卻可算淸儒思想上的曙光。淸儒的思想大概可以說是反宋明的。其所以反宋明的緣故就是由於發見必須講眞實。總之,中國思想這三個時期各有特色。至於其社會的背境當於下章言之。

第二章　中國思想的社會背境

§ 1. 我們現在首先要解決一個問題。卽有人說：西方文化是主智的文明（intellectual civilization），而中國則是以人事爲中心的（homo-centric）與以道德爲中心的（ethicocentric）。此言甚是得當。但必須說明其故。我的解釋是由於中國古代所有的書籍，多注重人事，講述道德。（至於農業上的種植法，工業上的建築法，以及陶瓷製造等等，尚有醫學上的解剖與藥理，這都是關於自然界知識的。中國不是沒有，乃只是士階級用不肯學習。而其他階級如醫如工又各有祕本，傳於子孫，用不着著書。所以不是中國沒有其他方面，乃只是所存的書籍都偏於這一方面而已。此不可不知。）而這些書籍卻並不是給一班普通人們閱讀的。（但西方的情形不然。希臘人的著作總可給其時全「市民」見到。且亦必是不專對市民中某一部分人說話。）因爲當時沒有印刷只有傳抄。在最初恐怕只有一二份保存於官府（卽皇室）。只有在朝者可以看見。後來士階級漸漸出來了。其實士階級就是讀書階級。有人說士階級是孔子所創造的，此話似稍過分。我以爲士階級的造成是與保存在官府中書籍而能散出來，亦容許官府以外的人們看，卻有密切關係。換言之，就是因爲把官府內的書籍許外人傳抄，這個傳抄與閱讀的人便成爲士。假使沒有這樣的開放，則讀書階級無由形成。孔子所謂「學」，大部分是指對於這種容許外人閱看的官書下工夫而言。至於所以容許的緣故乃是由於社會上有此需要。此種需要就是朝廷希望有多數人在未做官以前先行預備。所謂「學而優則仕」，乃是一句寫實的話，不是新的一種主張。自從這樣的官僚預備者大批出現以後，便成爲一個新興的階級。這個階級出來以後，孔子覺得他們可以擔負政治上重大的使命。卽孔子看到這些人不應該使其專作事務官，而應該給他們以一個使命，卽對於君主作些諫勸的工作，使政治得以清明。所以孔子自已不能行其道以後，絲毫不灰心，乃專心去作教練士人的工作。就是希望造成一大批的有道德有學問的士人以便在政治活動上發生作用。根據此義，我對於刪詩書定禮樂的話認爲不必懷疑。有些考據家以爲不可信，但我則以爲考據家所舉理由不論其本身，而其前提先就不充足。須知孔子所以要刪詩書定禮樂不外乎想把詩書禮樂定爲課本，和現在教育部編定教科書一

樣。本來是官府內的紀錄或檔案或規程當然不能照樣拿來以充課本之用，而必須加以改編。至於是否删汰很多則不成問題；縱使沒有多大的删除，而卻不能不承認是經過一番編制的。所以删詩書定禮樂之說是不必推翻的。古代書籍經過這樣的編定以後，我以爲必是其內容多偏重於道德。當是出於孔子的故意。卽意在教練士人，使其操行特別比一班人來得堅苦卓絕；於是出而濟世，便能致君堯舜。所以中國文化注重於道德方面，注重於修養方面，乃只是由於所傳下來的書籍都是專爲給士階級讀的，不是給一班人讀的。因爲士階級有此需要，而與一班人卻並不相干。孔孟所講的亦然，都是對着士階級而說話，並不是向大衆普遍說話。似乎願意把「士」當作君主的「師傅」，故給士看的書中所言，卻都是君主如何治天下的法術。在表面上看，好像是著書給君主看的，卽請帝王讀後採用的，而其實卻是教士去間接供獻於帝王的。其所告訴於士階級的就中雖有不少的以往歷史事實，然這些歷史只當作「前言往行」而引爲道德修養品行的實例，並不注重其爲眞實與否。換言之，卽藉古人言行爲教訓而已。因此所以現在一班考據家發見了許多的不相符合處，其實這都是由於在當時敍述並不注重於事實的本身是否眞實所致。故考據家斤斤計較事實的本身卻反而離原來敍述此事的命意遠了。讀者看到這裏必定說，此說只能對於儒家而言，對於墨家道家又將何說呢？我以爲在周末時代，封建解紐，社會已亂。有心人想撥亂反正。大家的眼光亦不約而同集中於一個新興階級卽所謂士是也。以爲只有這個階級能起來以後，方纔眞有辦法。所以道家墨家亦都是對於士階級而說話。不過各家都想把他們自己的道理傳給於士人罷了。有人說儒家在於教化「文士」，而墨家在於代表「武士」，此言並不盡然。因爲當時戰伐頻仍，故講究防守亦是一種最切的需要。儒家不過對於此點未曾注重而已，並非墨家專由武士組成。且須知習禮的人本來亦必習射，可見古來文武並非截然分開。故並無文士武士之不同。不過儒家卻特別有輕武的態度，只可說儒家把士使其特別偏於文，並非代表文士。儒家欲使士人專心於文的方面，是和其學說統系相合。乃是一種故意的舉動。至於有人以爲墨家是代表平民階級而不是士階級，乃更是胡說。須知古人姓氏多不可解。卽在史記上怪姓就不少。若一一勉強解之，必有笑話。如以爲「墨」字不經見，而謂爲受刑者之名，則不免望文生義。攻墨者譏其道爲「賤人之所爲」，並非墨子卽代表賤人。墨子貴義篇可以復按。可見現代

學者的解古書多不看前後文，而專以意爲之。道家所講亦是很爲顯明。其無爲主義爲後來法家所採用，何嘗不是因爲這樣主張可以拿來勸告於君主。總之，我們必須把當時社會的情形算入其內，方能明白各家的思想。當時各家之注目於士階級恐怕就和最近十數年各黨之拉攏學生一樣。各黨之所以拉攏學生乃是因爲只有學生可以發生力量。豈有在最近十餘年間平民階級尚未發生較大的力量而在墨子的時代墨子反能率領平民，起而大活動的道理呢？現在一班研究國學的人們無常識如此，眞令人可嘆。總之，中國文化之所以偏重道德與人事乃是由於在先秦時代各方面都專對於士階級下工夫，而士階級在那個時候卻以道德與修養爲其所急切的需要。（所謂修養又不限於文的一方面，卽武的方面亦依然有必要。）

§ 2. 其次我們又要解決一個問題。就是何以自秦以後中國思想會只剩了一個儒家？我的答案是由於士階級的情形而定。士階級的初起是在於封建制度的將要崩潰的時候。彼時各封建主想擴充其領士，互相從事於戰爭，遂不能不招賢納士。這種士不問其偏於文或偏於武。大抵得士愈多則得助愈多。同時士如不得志，亦可自由到別個邦去。因社會的需要遂形成一個那樣特別一類人們。所以士階級是由於封建的崩潰而始有需要的。迨秦一統天下以後，士的需要在實際上雖已不如以前了，但實際上卻不能不有以容納之。不容納之恐怕社會便不得十分安寧。同時士爲自身存在計，亦不得不放棄其他棄圖。於是只有羣趨於專講儒家的道理了。其故由於儒家所講的最合乎士在統一後的身分。所以道墨兩家都漸漸無有傳者。尤以墨家爲最。因爲墨子之道比道家更不宜於在統一後的士。道家所講的，亦是「南面之術」，是作君主的人能用而作臣子的卻無法以用之。墨家所講的兼愛交利，非攻尙賢，乃亦只爲君主所能用。因此道墨兩家不爲君主專制制度確定後所需要。士以這些法術來教君主則可，而卻缺少了自己受用的。故墨道兩家，只有一方面，不及儒家有兩方面。獨有儒家雖講仁政卻是主張感化。作臣的可以忠感君，作子的可以孝感父。所以儒家思想根本上不與當時的帝王地位相衝突。而帝王所需要的輔佐者亦必只是這種柔順的人。同時社會上卻自然而另有一個需要。就是專制帝王必須時時有人加以糾正。不然政治的腐敗便加速度的增長上去以致於崩潰。因此我們關於士的需要可分社會與政治兩方面而論。現在先談政治方面。

我以爲自秦漢統一以後，在政治上有二件事足以奠定士的地位。第一

是考試制度，第二是御史制度（即諫台制度）。由於有考試，遂使一切讀書的人們有了出路。因爲有出路就有固定的生活，於是在社會上便成爲一種階級。士的階級性大半就是靠此。因爲有御史制度，以致士之得被命爲官卻不只是關於事務的性質。他們乃是遵從儒家之教，想要「致君堯舜」的。有了這二點遂把士階級不僅是形成了，同時卻賦以一種使命。我名此種階級爲輔治階級，以別普通的官僚階級。就是他們的使命不在以分理事務而幫治者的忙，乃在時時以幾諫的態度糾正或救濟治者的錯誤。關於這一點我曾另有一篇文章論之。現在擇其大要重述於此。我以爲論到思想與社會實況的關係當從其需要着眼。有人以爲儒家重視等級，貴秩序，講忠孝，說服從，都是與君權有利的。所以狡黠者竊取而利用之，以便其私圖。我的着眼點卻在其反面。我在上文已說過，任何學理都可爲狡黠者所利用，並不是儒家獨有被利用的性質。儒家之所合乎社會政治所需要的地方卻不在具有被利用的可能性。而反在其足以用柔軟的態度以救濟暴政，卽使政治不致於十分趨於暴虐。這種柔軟的態度卽只是諍諫與勸阻，而和反抗不同。故訓「儒」爲「柔」，想來卽以此之故。至於有人以爲柔是亡國的民族的道德；在我看，乃是完全不通之論。我以此故對於當代國學家所言實在不敢相信。我以爲論社會制度不宜專從壞的一方面着眼。有些人反對資本制度，以爲是榨取剩餘價值，而殊不知倘不用資本方式則工業便無由發達。在當時要發展工業，資本主義乃是最合乎需要的。後來發達過度了，纔迫出社會主義的生產機關，公有的需要來了。儒家思想之在中國社會上在當時亦是因爲有此需要而始能流行普遍。因爲政治上確有對於政治的漸趨於暴虐有設法救濟的必要，於是儒家思想與士階級相結合乃應運而生。須知由封建變到統一，在一方面政權有集中的需要，自是君權加高，而在他方面卻又有防其腐化的需要，於是乃有士階級出來，一部分去作官僚以助帝王經營廣大的領土，另一部分卻眞代表士的使命，專作由下而上的對抗力，以謀政權與人民利益得一個「平衡化」。這一部分的士旣負了此種使命自不能不在自身上先有一個根據，就是自己必須有極高度的修養。換言之，卽必須把自己先弄得和聖人賢人一樣，然後才足以感化他人。所以孔子已早見及此，主張終日「不違仁」。孟子不僅是要「養浩然之氣」，並在理論上還要提出性善論，作爲人性問題的答案。想在理論上求一個根據，得一個滿足。宋明理學卻更進一步，接收了印度的修練法，乃發明有主敬

主靜等。不拘他們是如何受印度佛教的影響，而他們卻總是由於實際上士人有修養的需要而出。我們要解答的是：何以修養必須提高？我以為這是由於外界境況的壓迫。在孟子時代，已經和孔子不同了。政權的集中已更甚了。到了宋明更是君權極大的時代。士階級在實際上既代表自下而上的一種對抗力，想把自上而下的政權稍稍平衡化一下，以使其不致流於暴虐，換言之，卽變為道德化，則必是政權愈加強，而對抗力亦須得加強。不過士階級並沒有人民作後盾，又不能成為一個組織。所以從社會上與組織上無由加強。其加強之法只有從心理方面。換言之，卽必須使其信心更強。於是乃製出比較更圓滿的理論與比較更有效的修養方法。所以由孔子到孟子，在我看來是一線相延，很自然的；由孟子到宋明理學亦未嘗不是如此。當然宋明理學只是孟子學說的推衍。這種人在政治上所以有需要的緣故乃是由於政權如果集中了，在於於君主一人之手，自然而然會腐化下去，或流於暴虐，故實際上需要一個救濟的辦法。這不但社會上需要有此。卽君主自身有時亦覺得有此需要。御史制度的成立卽由於此。我在他處嘗說，權力政治總不免於要自身中毒。好像貪吃酒的人，愈貪吃便愈中毒得快。但是有吃酒的嗜好的人卻是總要吃。不過亦有些人覺得旁人勸他戒酒是好意與愛他。既是中毒便有需要去時時注射血清，縱使不能盡去其毒，卻至少可以使其毒不致加速的進展。便可延長壽命。士階級對於權力政治的君主制度正好像血清注射之於自身中毒的人。從歐美政治的觀點當然這個不算甚麼大的力量。但在中國歷史上能有數千年文化不斷，保持國家民族的長存，卻不能不說這一點亦是原因之一。中國在辛亥革命以前，政治狀態數千年如一日，始終只有君主的權力政治，而輔以士階級的防腐減毒作用。不過清朝，因為君主是異族，士階級的防腐減毒作用在實際上已等於零，只是一個表面而已。所以中國政治情形和西方迥乎不同。在這種情形，儒家的思想自是最相宜的。因為儒家主張維持，反對破壞，貴秩序，尊上下。其施於政治方面，則可以取為助力，以免有所更動。現在再講到社會方面，儒家在社會上的功用卻在政治以外。卽其維持秩序的作用可以獨立行使，不必靠政治。儒家思想在這一點又可說是有極大的功用。中國社會組織與秩序的固定，大半可說得由儒家思想的助力。例如家庭制度中父子夫妻長幼的關係，差不多是社會組織的基礎。中國在政治上雖屢屢變更朝代，更換統治者，而社會始終安定不亂，不能不說是由於社會組織的基礎始終

未被破壞之故。所以士階級在政治上是好像一個通風穴，一個清血針，比較上近於對抗，不近於維持；而在社會上卻正相反，乃是社會的一種維持力。社會上家庭間全靠這種人主持倫常與禮法。有人主張儒是一種社會上的職業，他專門熟悉於禮儀。人家有婚喪祭事便要去請教他們。我不敢說，這個主張究竟如何，但我相信社會上禮制的維持必是靠着這種人。社會有禮制即有秩序，因爲禮是注重於嚴上下之別，長幼之分的。中國社會之所以不搖動，換言之，即不受政治上革命的影響，就是由於社會上另有一批人在那裏從習慣上維持着，同時握政權的人在這些地方亦不願意太干涉他們，恐怕把他們迫得造反起來反而不好。因爲社會離了政局得自行安定，這乃是社會自身的需要。士階級所以存在的緣故就在於他們能應這兩種需要。此外有一點可以附帶一提：就是士階級既具這樣的使命，則決不會採取西式的功利主義，因爲功利主義是以個人爲出發點的。凡以個人爲本位的反可因各個人相同而趨於共利。有共利則彼此反而相安。中國沒有功利主義，每一個士皆自以爲替天行道。於是你一個道，我一個道，反而有互相衝突情形發生了。故儒家又必主張讓德以濟之。

§ 3.　上節是一個概述，今再從思想方面加以證明。我們須知沒有一個道德觀念而本身不是一個社會理想。道德好像對於自己的，但卻是以向內爲向外之用。所以對於自己愈把道德提高便是對於社會愈要求其改造。所謂「以身作則」就是此意。從本身上講，是道德的；從「作則」來說，是社會的。所以道德既是以對內爲對外之用，則自視對外的情形有不同，而致其對內亦必有不同。所以道德觀念的變化必反映社會上所需要的理想有變化。因此我們可以知道每一個社會變化必是以道德觀念變化爲促動力。在孔子的時代，孔子的思想，在表面看好像是守舊的，而其實乃是針對着那個時代想要改良牠。孟子亦然；從其祖述孔子來講，不是革命的，但對於那個時代卻是仍爲一種糾正或改良。而凡糾正或改良卻都是由於實際有此要求。我在上文已說過，理論只是填滿文化上要求間的空隙，而使各種要求以聯絡，遂得一個滿足。試以孟子爲例，便十分明顯。如「仁政」，這是因爲當時諸侯暴政已見，遂有仁政的要求，想有以易之。這是關於政治方面的，至於另外尚有關乎個人修養的，維持社會秩序有禮讓的需要。禮讓與敬長卻非經過訓導不可。由於有「集義」，而所謂集義即習於義而養於義的意思，乃是培養。換言之，即訓育的必要是也。個人有訓育的必要，政治有改善

的必要。這二種必要乃是實際的要求。從政治方面，孟子提出他的仁政論；從個人方面，孟子又提出他的教育主張。於是他卻必把這兩方面連綴在一起，成爲一個理論，方纔可以力量更大些。他乃發明性善論。所以他的性善論乃是純粹理論。這樣的純粹理論我們不能就其本身來判斷其究竟對不對，眞不眞。我們只能立於旁觀地位以看其是否從這些需要上而推出來的。如果是的，那便可以說是合乎邏輯的。所以我說所有理論都是爲了塡補空隙而用的。孟子因爲有仁政與修身（卽養浩然之氣）二種需要乃用一個性善爲原則，把這二種需要貫通了。其間便沒有空隙。使人們覺得已經打成一片，於是更可相信。換句話來說，亦可說凡理論都是爲信仰尋理由，以使信仰加強。所以要補空隙的緣故亦不外是想加強所信。故理論知識根本上只是「理由化」(justification)。其作用在於文化，而不在於其對象，卽使文化上生變化，而不在於眞正說明對象是甚麽。因爲其據點是政治要求與社會要求，在這些據點上架一個橋，把牠們連起來，卽是理論。所以理論本身亦就是文化的產物。你若以爲是說明外界的眞相，那就誤會了。故性善論根本上是不能證實的。因爲他對於惡的起源亦有法子解答，在他的系統中是說得通的。

我們再用荀子的性惡論來比較一下便可顯明。荀子的性惡是先惡而後善；孟子卻是先善而後惡。在事實上，荀子雖主張性惡而仍必承認有善。不過他以爲善是出於人爲，非成於天然罷了。孟子雖主張性善，卻亦仍承認有惡。不過他以爲惡是出於不盡其才（卽不能完全發揮其本性）。從荀子的系統上以善爲非自然，當然說得通。而在孟子的系統上以惡爲非自然的（卽不盡其才），當然亦是說得通。可見兩個理論只是系統的不同。換言之，只是前提的不同。如果你承認孟子的前提當然就會承認孟子對於惡的解釋。反之，你如承認荀子的前提當然就會承認他對於善的說法。至於他們所以此不同的前提則由於他們所要解決的問題有些不同。孟子所要解決的已經說過了。荀子所要解決的卻是如何使人不得不安守秩序。所以他主張從外面加以制裁。故以爲唯有把「禮」抬出來用以束人們。在這一點上便可見荀子的時代已遠不如孟子的時代了。孟子時代只感到諸侯有暴政而已。荀子則更進一步感到政治的紛亂。故看到人的惡方面爲更明顯。所以他注重於性惡。而其實不過把孟子的先善後惡，改爲先惡後善而已。於此可見無論善惡孰爲先後，而總不外乎把結論歸到於善而後已。

孟荀之不同只是理論不同，而事實上沒有甚麼不同。這個沒有不同卻亦是由於社會上實際的要求。可見理論儘管有不同，而與實際沒有甚麼關係。其所以有不同的理論，乃是由於對於空隙的填補有些不同的辦法。荀子與孟子的說法可以下列明之：

（孟）　善（本來）——惡——善（恢復）

（荀）　惡（本來）——善（改良）

孟子為要說明現在必要善，於是先設定本來是善在先，而以為惡是後起，所以惡極易去，自然善便易成。荀子為要說明現在必要善，所以說雖本來是惡，但惡卻不能長此下去而不變。因此證明善有創造的必要與成立的可能。這些完全是理論上的不同，換言之，即理由的不同，而與結論無干。我們把孟荀二人比較一下，便可藉此明白「理論」究竟是甚麼東西了。孟子的動機是想在心理上加強信心，荀子是想從事實上證明需要。辦法不同以致理論有異。

§ 4. 現在再說宋明理學，即仍以為例而證明我此種說法。宋明的哲學雖自稱為「道學」，而通稱則為「理學」，因為特別把「理」字提了出來。我們必須一查何以「理」字能代「天」字與「仁」字之故。（但須知理字在古書上不多見，而並非全無。可見理與天只是注重有不同，並非新創以代舊有，此不可不辨。）我以為仍是因為天是有意志的，其意志又常常改變。只有天子可以代表天意，而平民如果自命為知天意便是大逆不道。至於「仁」無論如何總是偏於在內，換言之，即在心內。在心內的只有從自心出發，他人不能相強；而他人亦不能看得見。天只能為治者階級所獨據。仁亦只能在治者心中自己發出來。所以都不能作為對抗治者之用。而理卻可以如此。因為理是普遍的；不因君主與平民有區別。理是永久的，不會這時如此，另外時候便不然。天子可以自命負擔天命，卻無法說只有天子是有理的。理是共同的，所以大家可以來講。天子亦須講理，若不講理，雖天子亦必有所不能。且理與仁不同，乃是客觀的存在於那裏的。所以大家只要能平心靜氣，不有所蔽，便都能見到。按中國的理頗似西方中世紀的 ratio essendi。[9] 既然有目共睹，有耳共聞，有心共知，則便可拿出來和天下共見。以西方術語言之，乃同時是 "natural order" 又是 "divine order"。所以理比天與仁好得多，可以供對抗之用。換言之，即「理」可以擡出來作一個大帽子去壓天子。僅恃天與仁是不夠的。這便是後來中國哲

學所以不多講「天」而改爲專講「理」的緣故了。但須知這樣對於理的說法乃是後儒所改造的，至於理之原意卻與禮相通。禮記云:「禮者理之不可易者也。」此「理」字作「分」字解。所謂分兼有英文 distinction 與 division 之意，依然只是嚴上下貴賤長幼之別而已。並無如有物焉，宛然存在於天壤間。可見此乃是後儒因時代需要而設法改變其涵義。

至於說到社會的背境，我們應知在先秦時代，士的職務只是助諸侯把政治弄得有效些。在那時士不專是爲了對抗統治者而始有的。到了後來統一已成，君權加重，社會上便另起一種新要求，卽上文所說的防腐與減毒是也。君主政治如果高壓得厲害，暴亂得太甚，勢必使人民無可透氣。於是自然會感到有一個透氣的洞，以宣洩鬱悶之必要。好像一間房子太沒有空氣了，便有開窗的必要。由窗洞可以流進去一些清明之氣。所以統一以後的士與戰國時代的士，其職務迥乎不同。統一以後的士大部分的眞使命在於對抗治者，使其不致流於暴虐無道，俾民間的利益與皇室的利益得一個調和。所以宋明學者其學說必有異於先秦學者。這就天之所以必進化爲理的緣故了。我們從歷史上看，學者與帝王之間有許多次的大爭鬭，至於小爭鬭，則不知有若干，不能細數了。最大的如元祐黨禁(1102)與慶元黨禁(1196)以及東林慘案歷數年之久(1624—7)(至於有人說，屢次理學家與帝王爭，其結果是當場理家失敗，而事後理家成功。我則以爲這是由於中國的社會組織是整個兒的一套。諍諫是其中不可缺的一種要素。故帝王終久會感到這個要素不能完全廢棄，所以事後加以褒獎。)我們根據壓力愈大反抗亦愈大的原則，便證明中國思想的內容必須有性質加強的變化需要。由天變爲理還只是一方面而已。在這一方面是關於原理原則，可說是偏於宇宙觀。另外一方面是關於個人修養。在宇宙觀方面把理提出來，因爲理是不生不滅，萬古長存的。所以只須我自己合理，便可不計他人的毀譽，與世間的成敗。縱使身敗事毀而不患不能恢復於遼遠之未來。因爲理是終久不磨的。一時的受害或吃虧正如浮雲蔽日一樣，終久仍必雲散日出。不僅此，自己如果覺得理是在我這邊，則我便利直氣壯。且不僅理直氣壯，乃並覺與理合而一，則必是人格提高。我在上文說，中國人沒有人格的觀念，只有人在社會或宇宙全體內盡相當職司之觀念，這乃是就原始的中國思想而言。到了理學出來以後，人格的觀念便漸漸抬頭了。其發源乃是出於孟子。

§ 5. 在這一點上是與修養有關的。在原理原則方面，旣必須把天改

爲理。在修養方面亦必須更有切實的工夫，而不僅是習禮與讀書。因爲習禮讀書尙不足把人格鍛鍊得和鋼鐵一樣。於是他們便取法於印度的瑜伽法（卽禪定法）而加以改造。乃有所謂主敬，與靜坐等等。這些都是鍛鍊心志的。中國在古代恐怕沒有這種方法，雖則莊子上有「心齋」「坐忘」之說，究竟是甚麼，卻不知其詳。這種調息，斂心，歇念的方法，恐怕是印度文化上的專門出產。印度文化傳入中國是由於中國人覺得佛教的理論高深玄妙而致其羡豔。所以大家不妨來歡迎。就是因爲這個異族文化並不隨着侵略而來。到了宋朝則情形不然。外患特別多。大概遼夏金都是奉佛教的民族。宋朝因爲外患頻仍，自然便有設法整理自己的文化，加強自己的文化以抵抗外來文化之必要。不過彼時佛教亦早不完全是外來的文化了。所以宋儒雖想另有新發明，卻於無形中仍落在佛教的舊巢穴中。不過印度人用這種方法是在於直證眞如，以證明涅槃是有根據的。印度人的修證方法只是爲了達到「彼岸」之用。換言之，卽爲出世之途徑。而中國人卻不然。在這一點上，他認爲中國人確實有發明。其發明之點卽在以本來爲出世之用的印度式修悟方法而改爲待人接物，日常生活上之用的中國式涵養方法。這種改變是把「寂然不動」看得輕些，而把「感而遂通」反重些。卽先做到寂然不動，用以達感而遂通的目的。印度式的方法是求當下而有所見，卽爲見本體。中國式的方法是求當下合理，一切自然而活潑，則不是有所「見」，乃是有所「行」。所以印度是由「宋」字入手而終於解脫，便出世了；中國則亦以「宋」字入手而得到一個「通」字，由通便得活潑，於是最後乃又得一個「樂」字。便可遇事當下合理，此心常活潑自然。故其結果乃與印度正相反。一個是出世，是悲；一個是在世，是樂。所以宋儒的方法是有相當的價値。在這裏我們應一說這兩種方法在社會上的需要。先說印度的出世思想。我在上文已略略提及印度文化在社會方面是把人們引到「逃避現實」一條路上去。逃避現實的需要實起於政治的高壓。印度的政治是黑暗的，姑且不論。只以佛教入中國來爲例。佛教愈盛的時候，必是大亂的時候。須知佛教在社會上是一個制度。每一個寺院必有相當的田產。並且不納租稅。這些僧人生活無憂，方可專心誦經。就政治上說，治者把多數有聰明才力的人使其在寺院中，生活無問題，把心思專用於出世法上，未嘗不可減少政治社會上許多的紛爭。乃是一種消納之法。我們並不是說佛教徒故意使人逃避現實，以助暴政。我只是說人們因爲社會愈亂，政治

愈壞，個個無樂生之心，遂深切感到佛教所說的「苦諦」「集諦」等是眞理。所以我把思想創造與思想的流行分爲二事。因爲思想的創造所受的社會影響和思想的流行所受的社會不是完全一樣。平心而論，決沒有一個思想創造家是存心想欺人的。他自己所受的社會影響在他自己就不覺得。他如何能以自己不覺得的而轉以故意欺人呢？所以有些時髦人用唯物史觀以解釋思想，總以爲某種思想代表某個階級利害，好像是出於故意的與自覺的。這顯然是一個大錯。（據我所了解，似唯物史觀不能如此解釋。唯物史觀講到思想時只能說思想之所以得勢必靠社會的條件。這乃是就大量上觀察或統計之而明其然。決不能嚴格應用於特殊的某某個人。此問題甚大，本書不欲詳論。）佛教教主的釋伽是太子，當然在他本身不受世間諸苦。但他以爲世間只有苦，卻決不是騙人。因爲這種思想在他以前已早有了。他依然是受他的祖先所傳下的文化所支配。中國宋明理學家亦是同樣受了中國傳統的影響而始能走上這樣的塗徑。他們從孔孟的書中求發見可以有與印度修養法相通的地方。於是便將斂心調息的方法用於鍛練心志，使心常定，不因外務而有搖動。故把握常在自己，遇事乃可把全體的利害列在前頭，於是乃能將自己的利害與他人的利害衡量一下，不偏於自己。養成了這樣的習慣以後，遂不再用考慮。只是率着此心而行，自然會當下合理。所以我立一個新名詞曰道德的直接主義(moral immediatism)。實則亦就大體上類於西方哲學上的道德的直覺主義(moral intuitionism)。

有人說我此說對於陸象山王陽明較爲切適，而對於朱子卻不十分對。我不以爲然。朱子所謂今天格一物，明天格一物，積久而一旦貫通，依然是想把「理」與「心」打成一片。和陽明所謂「心卽理也」一樣的。都是想把心與理合而爲一，於是有心卽自然有理。所以不同的地方在於朱是由漸而致，王是頓而致。正和佛教有漸頓二門是一樣的。有人以爲朱子主經驗，陽明尙直覺，這乃是照西洋哲學上的名詞來解釋。殊不知他們只受印度的影響，決不會完全合於西方的範疇。這樣把心與理打一片以後，則處世自會有把握，卽臨死不懼，見義敢爲。這原是由於社會上有此需要。我嘗說中國理學家頗似西方宗教上的殉道者(martyr)。必須練心，使其威武不能屈，富貴不能淫，貧賤不能移。這乃是因爲政權愈高壓，對抗者所須的內心力量便愈大。所以這種修養方法有幾點好處。第一，能樂天，而不悲觀。第二，能有勇氣，而不頹廢。第三，有自信心，而自己覺得理在我這邊，人格自會增

高。凡此都是社會改良的運動家所必需具備的。我們只須看歷史便知社會改良的運動必以宗教為靠助，就是因為非借助於宗教是沒有心理上力量的。中國理學家在事實上既負了這樣的一種重大使命便不能不尋得一種神秘經驗為堅固其心志之用，乃便於推動。所以中國理學家在他們自己雖不顯然知其使命為何，卻不知不覺中就在那裏實行這個使命。修養方法乃是根於這個要求而來的。

§ 6. 須知神秘經驗在其身是無可說的，換言之，即一方面是不能解說的，而他方面卻是可以聽人作任何解釋都行的。所以神秘經驗其本身毫無關係，只是拿了來作為證明他事之用。換言之，即神秘經驗只能作工具。印度人以此工具來證明眞如，眞如即本體。中國人因為始終沒有本體觀念，乃只好用此工具以證「整體」。在此我們須一說二者之不同。我在上文已說過，本體是指萬物的「底子」(substratum)，而整體是把宇宙當作「一個」。即萬物一體之說是也。中國思想自始至終是有這樣傾向的。宋儒在一方面承受中國舊有的大統，在他方面卻又新受了印度思想的刺激。遂採取印度人的證本體而用以證整體。實則這種整體思想又是反映社會上的要求。就是在理論上必須承認我與其他一切物完全由一體而分出，同時亦即在此「一體」以內。反之若以為有我，而我以外都是非我。這樣便不能大其心以包括天地。這便是與萬物隔絕而不相通。故在修養上若能把自已的心以體會天下之物，則我便與天下合一。這就是分體與整體仍復合了。這種復合可以神秘經驗證之。於是使人不得不相信確有其事。迨既證以後，自然會心包萬物，我與天地合一，而遇事隨時隨地便覺得當下合理。所謂當下合理就是說自已在整體中，猶如眼睛在全身上一樣，一舉一動都是盡其應盡的職司。而與全體的「大用流行」相諧和無間。當然是一個神秘境界。所以個人在社會上對於社會盡相當責任便有了心理上與理論上的根據。我嘗名此說為「神秘的整體主義」(mystic integralism)。

從宋明各理學家的學說來看，便見有所謂「太極」。其實「太極」就是「太一」。這和西洋 Plotinus 的 oneness 頗有相似。原來這個思想都是發源於周易。在周易上始終沒有本體（即本質）的思想；雖則其形式是很幼稚的，然卻是一種「有機哲學」(organismic philosophy)，故宋儒中如周濂溪邵康節，其思想當然有些不清楚。有的地方他們是把這個「一」當作宇宙的原始；有的時候他們又把牠當作萬物的總體。其故乃由於二者

本有相連。因爲萬物是由這個「一」而分出，故「一」是其原始。萬物旣分出以後又不能離開這個「一」，故又是萬物的總合。這和西方哲學上的substance雖不是絕對不同，卻總有些注重點的不同。西方注重在「質料」，故後來能發展爲科學性質的化學。中國則只注重於其「化」(becoming)，以致說來說去不免於只是象徵而已，不關於實質。要而言之，只是想以整體思想作爲個人在社會上盡其職能的形而上理論根據而已。這種形而上學乃是爲了社會上的作用而起的。在講形而上學的人自己決不覺得如此，因爲他們只想有以應乎當時世事所要求，他們卻無法回頭來一分析其自己。總之，宋明理學的根據是三點：第一是普遍地存於天壤的「理」。第二是用神祕經驗以助長修養。不過神祕經驗在程度上頗有不同，宋明學者之達到此境恐並不十分像印度人那樣深入。第三是以整體爲本位宇宙觀。這三點在在都與社會上的需要有密切關係。須知理是一個要求，修養亦是一個要求，整體亦是一個要求，但須把這三者用理論聯在一起，於是便成爲一種系統的哲學。這個哲學本身卻只是理論。所以我說理論只是擔任一種職務：曰把若干實際需要上的點連綴成一片，使其沒有空隙。因爲能辦到這樣，在文化上乃得一個滿足。故理論之能事就在於此。

§ 7. 以上是就說宋明思想，追其到了清朝，則情形又不同了。清朝思想的大體方向是由清初幾個大學者，如黃梨洲，顧亭林，王船山等所決定。以後雖稍稍改變，而其方向卻是大體上定了。我在上文已講過，宋儒何以必須以理而代天，現在我們必須說明何以清儒不像宋儒那樣講理。我以爲清儒所注重的問題不是理而是「性」。大概清儒是想對於性下一番分析工夫。於是中國思想便有三個段落。第一是注重天，第二是注重理，第三是注重性。但在最初時期孔孟亦講性。所以清儒依然是恢復孔孟的原義。卻和宋儒的發揮孔孟則大不相同。究竟那一個是講的眞孔孟呢？我們無須強加分辯。可以說都是孔孟的一方面，即各從其一方面引伸出來的。宋儒是受了印度思想的刺激，因爲社會實際的需要，自然會把形而上學的玄妙理由加於其上，以加強其所信。清儒卻是在亡國之際決定其思想大勢的。那時已經沒有宋儒所需要的那種情形了。他們都能把自己稍稍離開了現狀，即他們不專是想從自己身上去做到「致君堯舜」，而能抽象以研究如何是「致君堯舜」的必要條件。黃梨洲的明夷待訪錄便是一個好例。其故乃由於外族入主，遂把士階級的原有使命(即諫君而使政治爲道德化的工作)

完全中斷了。換言之，卽實際上沒有了這種需要。第一是因爲宋明數百年來的積練，大家已早有了夷夏之辨。士大夫自然不甘專作外族的忠臣。第二是外族在事實上亦決不要求人作諍諫。所以士階級雖依然存在不變，而其所負的社會政治上使命卻完全終止了，歸於無有了。須知在以前，所謂「忠」完全是社會政治上實際的需要。「忠」與「逢惡」完全不同。例如甲嗜酒，其子苦勸其戒之。甲本人自然是不高興。但其子卻是「孝」。如果用之於君臣之間，卽爲忠臣。反之，每天拿好酒送他吃，則不是孝，或忠，乃是逢惡。因爲飲酒是傷身的。中國舊式的忠孝觀念是這樣的。迨到現代，則各人對於其自己負責任。除了未成年以外，凡有自主力的人，他願意多飲酒以自傷其身，旁人亦管不着，只得由他。但中國自始就沒有這樣「個人主義」。所以父要自傷其身，子必勸之。勸之不聽還得再勸。直至被感化而後已。臣之對君亦然，實際上社會卻確有其需要。不然完全只有一意孤行的父與君了。公共福利又安能維持呢？可見中國舊式的忠孝，在表面上是順的（卽順君父之意）而實際上卻是逆的（卽反乎君父之意）。順的無需要。只有這個逆的一方面，在社會上政治上有需要。而中國所以維持到數千年，這一點實與有力焉。不過到了清朝，因爲君主是異族，這種逆性的忠已完全失了必要。於是士階級的使命在暗中告了結束。所以清儒的思想在表面依然是講道講理講性，而實際上卻與宋明大不相同了。第一是清儒不感到修養之特別重要。因爲他們已經不需作那種殺身成仁的忠諫。第二是士階級雖失了使命，但一些人們卻依然存在。不得不另謀出路。自然是去作官。這個「官」是「事務員」的意思，於是思想家看了這種情形，自會以爲一個人作一種相當的事務，以解決其生活問題，乃是當然的，沒有不合理之處。所以清朝的思想並不把「人欲」看輕。就中如戴東原焦理堂程瑤田尤爲顯明。以爲欲而不失其宜，並不是惡。這種不抑欲，不反欲的思想，如以與宋明的抑欲，反欲主義相比，便見其爲各有社會政治的背境。有人以爲清儒是看見宋明理學太不近人情而生此反動。這話我亦承認。不過還只是表面而已。其故乃等於父已不在，子不必盡孝，君已不存，臣無法盡忠一樣。以前士階級所應有的職司至此完全改了。我們只須一看清儒的「疑古」的精神就是一個證明。大凡人們所習見的事務，人們對之決不挾疑。故有疑問的必是我們所不習見的。換言之，卽離我們較遠的，且愈遠則可疑愈甚。清儒的疑古卽證明清儒所處的環境和以前大相懸殊。他們看古代的情

形與現在太不相類，無由加以想像，以連綴爲一片，乃生出疑心來。決不僅僅乎是因各書的記載而有差池之故，必是由於現在情形在暗中反映着。此外清儒思想無不趨於踏實。就中尤以顏習齋一派爲甚。他們都以空談心性是無用的。其故除了上述的實際情形變化以外，尙有一個原因。就是他們感到心性的修行是內功，而一個國家的治理卻不能專恃內功。這是他們由亡國的經驗所得的教訓。這亦是最實際的。姑舉一點而言，卽武器一端，如果不講究，便不足以禦敵。所以他們都自然而然會趨於講求「實學」。恐怕在明末時候西方的數學(卽天算)輸入進來亦有相當的關係。須知清儒多數都研究數學。數學是物理的前驅，而物理以機械爲表現。因此我總疑心清儒之研究數學是受了實際上的刺激。他們方感到專講心性無用，必須講究實用的技術（如武器製造等，）。總之，清儒思想在表面好像無大變化，而其精神確眞正變了，其變乃是由於社會政治的背境大大不同之故。

§ 8. 最後我們再回過頭來講一講中國的「名學」。須知中國的「名學」是「正名」，卻與西方的邏輯大不相同。在名學以外又有所謂「辯學」。有人以爲與西方的邏輯相彷彿。我以爲亦不盡然。中國思想上的正名是把「名」視爲代表職司(function)的符號。其發源還是由於周易上的宇宙觀。所以我嘗說中國在先秦只有一個宇宙觀，便緊接着一個社會觀與一個「道德論」(ethics)。如乾爲天，爲君，爲父，爲夫，爲剛(卽德)；坤爲地，爲臣，爲子，爲妻，爲柔(亦是一種德)。並沒有西方哲學上的本體論(ontology)，亦沒有知識問題等等。所以正名是把名來象徵實物。但這個實物卻不是獨立的存在者，乃是全宇宙內配合好了的各種職司。明白了中國人不注重於「物質的獨立存在者」，則便可知正名是一方面用於天然事物，他方面用於人生社會。這兩方面並無分別，因爲中國人不置此分別。並且我疑心名之初起卽定名，是最初由於政府。就好像現在各國造了一個新的大船或大飛機必須由元首特別定一個名字一樣。大概古代一切什物之名亦和社會上地位職業之名稱一樣，都是由在上者所命定的。後來約定俗成了，方能通行無阻。

但正名是由於名不正而起。故必先有名實不符的現象。所以名實的乖離必在正名的需要以前。不過名實的乖離在自然事物上是比較不容易看見，而在人事社會上卻十分容易看見。例如爲父而不慈，爲子而不孝。這便是父不父，子不子。父旣不父，則不應再名之爲父；子旣不子，便不能再名之

曰子。這就是正名。孟子說:「聞誅一夫紂矣,未聞弒君也。」就是已經不是君了,當然殺之,不是犯上。於是可見名實的分離是由於社會紛亂而起,不是由於自然事物有何變化。故中國人的名實問題根本上不是個邏輯問題,乃是屬於社會思想範圍內的。因爲只有社會的名位是不可亂的;亂了便把秩序失了。至於自然事物不見得必如此。例如一個棵樹,名之曰木。迨其枯乾了,則名之爲柴。我們把活的樹來作柴,不過是燒不燃而已。至多不過於事無濟,而害尚不致於及他人。社會上的名不然。動輒便影響及於大家。所以正名的需要是關於社會方面來得更切要。因爲不如此便致大家於不便或不安。可見中國思想上名實之爭不是純粹學理上的事情,乃是含有社會政治上的作用在內的。因爲名實一分致起爭論,於是乃有產生「辯學」的需要。

辯學有兩種:一爲鄧析公孫龍惠施等的辯學;一爲墨子荀子及尹文子等的辯學。後者毋寧爲反辯學。前者卻和希臘的詭辯家(sophists)所爲有些相類。其辯就是 sophistry。後者又與蘇格拉地柏拉圖的用意略同,只是想糾正那些詭辯。但一查其在社會上的關係,則必見前一派乃由於正名在社會上有作用而反以激起的。其實卽希臘的詭辯家亦是想以破壞名詞的社會通行意義藉以打破社會的現狀。可見定名與社會秩序有密切關係。想打破社會現狀必須以推翻定名爲入手。這種情形正反映古代的社會狀態(到了現代卽不如此了)。他們的目的,在理論上講,是要表示「名無實,實無名,」而實際上卻要把社會上的名位不使其固定。換言之,卽使名不生功用。故「名無實,實無名,」不過是一種理論的藉口而已。可見他們乃是代表若干改革(改變社會現狀)的心理。其故亦是由於社會本就有了紛亂,名實有了不符。他們便起來加以推進,不想回頭來再使其相符而固定。

後一派卻是前一派的反動。他們以爲這樣下去豈不是非但社會秩序不立,並且連說話亦不能開口了麼?他們卻於正名的社會作用以外又發見正名在言語上(卽說話)亦有必要。這一點好像是與西方的邏輯有些相近了。可見卽在西方,而邏輯亦總是由於有把言語弄得清楚些之需要而始生出來的。所以邏輯始終是調整言語。調整言語便須在言語中發見其本有的結構。不過言語的不同,而其本有的結構亦未必各民族都是一樣。所以西方傳統邏輯上有些地方在中國不適用,就是因爲言語構造不相同之故。此卽所以中國辯學不發展成爲西方邏輯的樣式之故了。

總之，我們了解中國思想之特性必須深悉西方思想，用以比較。但同時又必把西方思想拋開，方能窺見中國思想之特別的地方。否則爲西方思想所迷。而強加以西方思想上的各種範疇嵌在中國思想上，必致反而失之。乃是因爲中國哲學的社會背境異於西方哲學的社會背境，換言之，卽各有社會背境。中國哲學的社會背境卽足以使中國哲學異於西方哲學。凡談思想之社會背境必須取這樣態度。倘使不明此理，而以西方社會進化過程上的階段強施於中國思想的背境上，這樣便不是講思想之必有背境，乃只是用一個普遍的背境作爲各種民族思想的依據。和我的態度便大不相同了。總之，這樣的態度是我所反對的。

第三章　中國哲學上的範疇

§1. 我們現在又有了一個問題：就是何以中國哲學不發展到西洋哲學的那種樣子？自然是社會的背境是一個原因。中國社會組織不同於西方則當然使中國哲學自必有異。這一點可以不必討論。我現在卻想另提一個原因：就是中國思想上所用的範疇頗有與西洋人所有的不盡相同。著者於此是採取社會學上所謂「文化軌型」(cultural pattern) 之觀念來解釋的。因爲「思想軌型」(thinking pattern) 亦是文化軌型之一種。關於論列這一點便是本章的主旨。但卻有兩點必須預先加以分析，作爲聲明。

第一點是關於範疇的性質必須加以說明。範疇當然就是概念。概念有多種。就中有所謂最高的概念。各種科學都可因其研究所得的結果總括之成爲一個或二個概念。此卽所謂最高概念。例如全局派心理學研究各種心理作用的結果發見 "Gestalten" 這個概念。其實這個概念只是他們一派研究所得的結果之一個總括的符號而已。又如生機派的生物學研究各種生物現象，其結果得着 "vital force" 一概念。這個概念就只是他們學說的總括。總之，這一類的概念不是範疇。須知範疇決不是研究的結果。乃反是研究時所預先設立的。所以我們除了普通概念以外大體上可分概念爲二類：一類是代表結論的概念；一類是代表預設的概念（卽一爲 concepts as resultants, 一爲 concepts as prescriptions)。後者卽是所謂範疇。

查亞里斯多德的原義，對於「範疇」本來就是這樣的用法。因爲範疇只是拿來表述其他東西的，換言之，卽只是思想上的格局 (frames of thought)，用這樣的格局以測定其中的內容。好像尺度與權衡，只是拿來測定物件的長短與輕重而已。而其本身卻不是一個物件，只是一種工具。

我們須知任何言語上必有這樣預設的格局。亦就是思想上的範疇。如云「孝悌者其爲仁之本與?」(論語)。在此句中，凡有三個概念：曰孝悌；曰仁；曰本。孝悌與仁是所謂代表結果的概念；而「本」則是代表預設格局的概念。卽所謂範疇是也。乃是先設立有本末，用以調整或規定仁與孝悌間之關係。又如云：「誠於中而形於外。」在此句中，「中」與「外」便是範疇。因爲不是一種意見的結果，而乃只是格局，用以布置思想，以便有所配定。故「中」與「外」之分別乃是預先設立的。卽不因誠而始有中外，乃先有中外而

始能把誠顯現出來。又如老子上，「有名天地之始，無名萬物之母。」所謂「始」與「母」便不是普通的概念而是範疇了。「母」卽等於「本」。又易經上，「顯諸仁，藏諸用。」「顯」與「藏」亦就都是範疇。而「仁」與「用」則不然。

範疇的性質在西方文字上比較容易表現出來。就是凡範疇都可用形容詞表示。如「主觀的」(subjective)，「客觀的」(objective)，「消極的」(negative)，「積極的」(positive)，「抽象的」(abstractive)，「具體的」(concrete)，「相對的」(relative)，「絕對的」(absolute)等等。雖則「主觀的」是由於「主觀」而來。然「主觀」則偏於表示思想主體的概念，而「主觀的」則偏於表示思想格局的範疇。因爲西方文字上形容詞有語尾標識，所以範疇比較上容易辨別出來。

不過我們須知範疇與概念在文字上並不是完全兩個，乃只是在用法上有不同罷了。所以同一個名詞有時是代表思想內容的概念，有時則變爲代表格局的範疇。故在字形上是看不見顯然的分別的。在西方因爲有形容詞雖則比較好辨一些，然而其實仍在文字上是表現不出來，只可看其用法而定。所以亞氏的十種範疇就根本上不求有文字以代表之，只是希望大家默認有這樣的格式而已。根據此義，我們又須知範疇與概念之界限並不是固定的。凡概念都可以變爲範疇。例如亞里斯多德的第一範疇是 substance，這乃是一個關於自身的具體概念但亞氏卻用爲"substratum"，便可表述其他一切東西了。可見本來是概念的無不可以變爲範疇而使用之。這只在於用法如何。並非概念與範疇是各不相干的兩類。

第二點要聲明的就是中國人與西洋人既同是人類，則其對於外界事物的觀察，自必有共同點。所以我說中國思想上所用的範疇不同於西方的，這句話並不是絕對的與嚴格的，乃只是主張在程度上與在種類上有多少的差異而已。因程度上有些不同，種類上又有些不同，於是合起來，總和以觀，便見有很大的不同了。這種不同乃是出於應用上，而並非完全出於缺少。詳言之，卽中國思想上所用的範疇自然是比西方思想上那些範疇在種類上來得少些。但卻亦並不是絕對沒有相當的。不過雖有而卻不大使用。在使用上如有不同，則便發爲很不同的樣子。譬如有三四種範疇同時使用便與僅用一二種範疇不同。雖則其所不用的那幾個範疇在別的地方亦可以覓得出來。在此處卻總是不發見的。這樣便演爲很相差異的情形了。所以我說中國思想上所用的範疇與西方不大相同，這句話包含三個意思。第

一是在程度上與種類上確有些多寡上不盡相同。第二是在使用上又有些不同。第三是中國思想對於範疇不重視。卽中國人決不會覺得有所謂範疇而與一班所謂概念有不同處。詳言之，卽中國人對於思想不了解其中必須有預立的布格（預先布置一個格局爲衡量一切對象之用）。故在中國人的心思上概念與範疇的分別根本上不能成立。

根據這三點，我遂主張中國與西洋，思想上學說上的不同必有些是出於思想的底格有不同。思想的底格所以如此則又必是出於民族的心性。中國人所用的範疇便是代表中國人作思想時的布局。就是中國人思想的根底下所伏存的格局。這種格局不是一二個思想家所自由創造的。乃是代表全民族。卽是由全民族在其悠久的歷史上把其經驗積累而成的。思想家對於概念可以創造新的，而其所使用的範疇則必是那一個文化中所久有的，所公同的。

這就是在第一節上所說的思想軌型。思想軌型是文化軌型中之關於思想方面的。本來社會學家關於文化軌型以爲有兩種：卽一是人類所共有的，名之曰「普遍文化軌型」(general cultural pattern)；一是各民族所有，而彼此之間不相同的，名之曰「次級文化軌型」(secondary cultural pattern)。我以爲在思想方面其文化軌型亦可分這樣的兩種來講。不過這兩種是不能分開的。本章所要講的就是所謂思想軌型。自然是各民族總有些不同。便是屬於次級文化軌型。不過任何文化軌型都是普遍的與次級的混合在一起的。我們說中國人的思想軌型與西洋人有些不同，並不是說其中絕無一點相同的。當然人類所共有的是包含在內的。只是因爲配合在一起便反而現出不同來了。本章主旨是要講文化軌型之發現於思想上的，在這一方面便是所謂「思想軌型」(thinking pattern)。正卽上文所說的「思想格局」是也。這種格局與軌型是以範疇來表現。故本章專討論範疇。

且須知所謂文化軌型只是「行爲之軌道化」(patterning of activity)。乃是由於把行爲變爲習慣。製成一個軌道，使容易遵循之而動作。但在思想上這些軌道卻就是概念。詳言之，卽是用作左右其他思想時的概念。這些概念在人們心中潛伏着。其潛伏是由於習慣與社會的薰染。人們作思想時其潛伏的格局便起來，作爲軌型，使思想在其中進行着。這些概念卽上文所謂等於尺度的，專用以衡量其他。我們研究中西思想的不同必須注意於這一方面。現代社會學家雖亦見到此處。可惜尚未有人出來作詳細的說明。

本章卽想補足此學術界的缺漏。

§ 2. 現在爲詳述起見，不妨把西洋思想上的範疇與中國思想上的範疇大概列舉出來，作一個比較。

在未列舉各種範疇以前，又須得有一個說明。就是卽在西方，而範疇亦是逐漸增加的。我們從範疇的逐漸增加上便看得出人類的思想是逐漸趨於豐富，這就是所謂思想的發達。在亞里斯多德只把範疇列爲十種。到了康特雖說有十二種，而實際上可算二十一種。再加以「展編的」(schematized)，則尙不止此數。可見範疇是逐漸增加的。其故乃由於思想以自身發達的緣故而致逐漸變爲豐富。我現在再把康氏以後的加入進去，就西方思想的現段落而觀，成立爲下列的表。雖則我亦自知未必完全，然總可表現西方思想的大概。好在討論範疇如果有一二遺漏，而所遺漏的必是不大常使用的。不大常使用的便不是比較重要的了。

西方思想上的範疇表

singular	plural
positive	negative
subjective	objective
partial	total
extensive	intensive
existential	subsistential
immanent	transcendental
relative	absolute
particular	universal
abstract	concrete
formal	material
original	derivative
actual	potential
real	possible
essential	accidental
implicit	explicit
qualitative	quantitative
immediate	mediate

active	passive
substantial	relational
homogeneous	hetrogeneous
necessary	contingent
finite	infinite
independent	dependent
determinate	arbitrary
causal	reciprocial
creative	given
integral	divisible
natural	artificial
structural	functional
analytical	synthetical
general	conditional
dynamical	statical
simple	composite
eternal	temporary
identical	different
conjunctive	disjenctive
as means	as end
constructive	destructive
mutual	parallel
in itself	by other
present	absent
limit	unlimit
come to be (being)	cease to be(non-being)
ideal	real
generic	specific
in principle	in occasion
intrinsic	extrinsic
a priori	a posteriori

similar	dissimilar
elementary	fundamental
rudimentary	final
internal	external
definite	undefinite
major	minor

以上所列各種範疇必須加以說明。現在有三點要說明。第一點是所述各種範疇並未能辦到詳盡而無遺漏。其故乃是因爲詳盡無遺是無論如何辦不到的。在這一點上我和康氏很爲不同。他以爲非把範疇表弄得詳盡無遺，然後纔有用處。我則以爲根本上就無法把範疇列舉完全。因爲範疇雖是表示思想的格局，但與思想的內容卻根本上沒有太分明的界限。所以有些概念只須使用稍稍有變即立刻變成範疇的性質了。因此範疇可以漸漸增加，以致其數目不能確定。故向來討論範疇的學者總是專提出幾個大的重要的範疇來加以論列。至於除了這些以外並不是以爲便沒有了。乃是知道無法把牠們都完全討論。所以上列各種範疇亦不過用以表示西方思想上的格局之大概而已。並不是以爲已經完全，不會還有另外的了。因爲根本上無法完全，故對於本書所列自認是不完全。但雖不完全卻亦可達到我們所要討論的目的。

第二點是上列各範疇全是「對分的」(dichotomous)。第一須知這樣的對分是根據於思想的本性。因爲思想上凡有所云謂必是尙有其以外的。換言之，即有所指定則於其外尙有未指定的。例如說紅色則另外必尙有非紅色。因爲這樣的緣故所以自然而然便成爲對分了。不過有些對分的範疇卻並不像「紅色」與「非紅色」那樣相反。故第二須知上列各種範疇雖都以對分爲排列，但並不是說範疇非對分不可，換言之，即每一範疇必有其相反的同時對立。大概有些範疇是必須對立，例如主觀與客觀。沒有主觀則客觀便不成爲客觀，乃只是事實所使然。但有些範疇卻不限於對立，換言之，即不必與其相反者連在一起來使用。例如積極與消極，每一個都能自身成立。並不是因爲有了消極而方始有積極。只是在了解其意義的便利上，我們拿消極來與積極對比一下比較清楚罷了。此外更有些範疇根本上就是單獨使用的。例如「因果」，（雖則在其內部是有因必有果，二者相對待。）卻只是一種聯結的方式，並不與「目的」相對待。其使用乃完全是單

獨的。所以上列各種範疇雖都取對分的形式，卻並不是表示一切範疇都必有其相反者；尤其不是包含有這種範疇不能單獨使用的意思在內。

第三點是關於範疇的使用。在此一方面亞氏的態度與康氏有不同。亞氏把十個範疇認爲是人類言語（即思想）上每一個辭所必具的。例如云「人走」。「人」是嵌在「主體」範疇內的。「走」是嵌在「狀態」範疇內的。但康氏的範疇表中卻沒有「狀態」一項。他以爲講範疇必須講根本的與純粹的。倘若是孳生的與不純粹的則不宜列入。故康氏的範疇在實際上與亞氏不同。本書大概偏於採取康氏的態度。以爲若照亞氏所說，則凡言語總必嵌入於某一範疇中。但實際上中國人就根本不注重於「主體」一範疇。雖只有「狀態」這種範疇，而因爲不與「主體」相倚靠，便另有其意義。「狀態」有了獨立性，不倚靠主體，不附麗於主體，必致亦失其爲「狀態」的原來性質了。所以亞氏的範疇說，其妙處在於每一個言語必須嵌入其中。而其缺點卻在因此反不足以表現思想上有各民族不同之特徵。必須人類思想都是一律的方可適用。倘使各民族有不同的思路便無法辦了。所以不及康氏。但著者亦不完全贊成康氏，因爲他主張有純粹的概念，遂致有根本的範疇。以爲範疇是左右人們的思想，決定人們思想的方向。我以爲不然。範疇雖是思想的格局，當然使用起來有左右思想的力量。然而範疇的發生卻又由於思想自身的發展。哲學的思想與理論的知識以及觀察的態度在在都足以變爲範疇，用以左右後來的思想。所以範疇是隨着文化而發展的。有增加又有改變。並不是一成不變的。因此我不主張有所謂根本範疇在任何思想之先。康氏的「純粹」與「不純粹」之分在我看來是沒有多大意思的。因爲只可說有最初的，卻不能就說是最根本的和純粹的。最初的只是尚未進化的。至於說根本的我以爲不外乎在於使用上比較普遍而已。使用的多寡與發生的早晚完全是兩件事。最初的不見得就是使用較廣的。所以我們只能說有使用較廣與使用較狹之分，而不能說有純粹與不純粹之別，以及根本與非根本之差。在這一點上我和康氏可謂很不一致。我主張凡概念而若具有規定其他概念而左右之的力量便立刻變爲範疇。所以範疇與概念在本質上本是同一的。老實說，沒有一個概念不具有幾分左右其他概念的力量，所差的不過有些力量很大與有些力量較小而已。換言之，即沒有一個概念對於其他概念不生影響。不過有的所生影響很大而有的則甚爲微小罷了。所以範疇與概念之分別在於程度上而並不在性質上。即實

際上很少有只是範疇而不是概念的，與只是概念而不是範疇的。學者想把概念與範疇嚴格劃分一個界限乃是一個愚笨的事。[注]因此範疇的詳表總是不容易列舉出來。其實根本上就不必列舉出來一個詳盡無遺的全表。只須提出比較上幾個重要的範疇來討論就行了。所謂重要的範疇就是那些使用最廣而同時具有最大左右力的概念。且我們須知範疇在最初只是由知識上的態度與理論上的格式抽出來的。依然不是在於最先。故康氏「先驗」之說是很難講的。不過範疇既成以後卻可左右後來的思想，而後來的思想又可創造新的範疇添加上去。有一點是可注意的，即範疇只可廢而不用，卻不能改變。我們因文化的進步，新範疇固然是逐漸增加，而舊範疇卻亦有些被淘汰的。在這樣的變遷中，人們的思想態度遂生了變化。文化的接觸往往能致此。中國文化與外來文化相接觸便致中國人思想上生有格式的變化。印度思想傳入中國便是一個好例，下文當論及之。總之，範疇只是思想的格局。而思想的格局與思想的內容是互為因果的。因此著者不採取康氏的先驗說。這三點的聲明乃是補充上節對於範疇性質的說明，必須合觀方可明白。

§ 3. 本章的目的在比較中西思想上的範疇，已述西方思想上的範疇，現在即述中國思想上的範疇。

中國思想上的範疇表

有	無
同	異
本	末
實	虛
自	他
分	合（全）
內（中）	外
主	從
始	終
先	後
順	逆
離	常
反	復

正	負（反）
上	下
公	私
體	用
能	所

在上述的表中自然亦是不完全的。因爲詳盡無遺在實際上是辦不到的。關於表的內容有一點必須加以說明，就是中國思想顯分爲兩期。第一是先秦時代，在這一時代內思想至少可以說是中國人所固有的，卽尙未受外來思想的影響的。第二是自唐以後的宋明時代。在這個時期中印度傳來的佛教思想頗有很大的影響。差不多在文化的各方面都受了相當的變化。在思想方面恐怕尤其來得大些。所以在上述的表中，著者特別把「體」「用」與「能」「所」等範疇列在末尾。就意在表示這些範疇都是後起的。詳言之，卽都是經過了佛教思想的影響而始產生的。在先秦時代恐怕尙沒有這樣範疇。易經上雖有「易無體」一語。莊子上雖亦有『託于同體』一句，但都不是與「用」爲對待。大抵「體」字是訓爲「自身」的意思。故在先秦時代，中國固有的思想上是沒有「體」「用」這樣的思想格局。至於「能」與「所」比較上更是顯然受了印度的影響。在此卻有一點須加以注意：就是我們不能以爲人類思想是絕對相同的，同時亦不能以爲人類思想是絕對不同的。中國人在先秦時代自己未注意於能所之分，但一經他人提醒，便自然會覺得確有這樣分別的必要。這乃是由於人類的心性，雖各民族總有不同，而其根本上卻不能沒有相同的地方。我們說中國人受了印度思想的傳入而後才有「能」「所」等範疇的使用，卻不是說中國人根本上不會了解「能」「所」。不過中國自己未曾向這一方面去發展。等到外來思想來了，方纔注重到此處。

不僅「體」「用」爲然，此外如朱子語類上：

『理未嘗離乎氣。』

『理又非別爲一物，卽存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。』

合這兩條而觀，則顯然是用西方的"immanent"這個範疇。這個卻亦不從宋明開始。在莊子上『藏天下于天下，而不得所遯，』何嘗不是此義？而其所謂「遯」便是西文 transcendental 的意思。可見範疇在中西思想上確有使用上輕重的不同，而並不是在性質上有很大的差異。

§ 4. 我們現在要討論到二者的比較了。並且要舉出幾個重要範疇來加以討論。

關於比較，我們很容易看見的第一點是：西方範疇比中國來得複雜。因為中國的範疇比較上含混，所以現得西方的來得複雜。試以「有」「無」為例。在中文云『人有頭』與『地球上有生物』。這兩個「有」字是同一的意思。英文則不然。故在中文只是一個「有」字。而英文則有 existence, being, having, presence 等等。另外更還有 subsistence。所以意義比中國來得複雜多了。因為意義複雜了則文字亦便加多了。故西方範疇在數目上無論如何要比中國來得多些。於是我們得到一個結論曰：可以用作範疇的概念，換言之，卽概念而具有範疇性質的，在西方是比中國多，這句話可以翻過來說：中國思想上所有的概念，其中能具有範疇性質的卻不及西方來得複雜。我以為這一點卻影響思想的發展甚大。人類本是製造概念與使用概念。倘使所造的概念每一個都是比較上孤立的，換言之，卽不十分有左右其他概念的能力，則勢必思想容易流於固定與單調；而反之倘使所造的概念，就中有些是很有影響及於其他概念，換言之，卽具有規定作用的能力，則又勢必卽因這些概念（卽範疇）而把思想弄得多方面開展起來。所以範疇愈複雜愈多，便致思想愈有多方面。愈有多方面又必致愈容易開展。於是思想便較為活潑了。若是範疇較少，換言之，卽是在思想的格局上變化較少，則思想便容易只限於那些固定的情形下進行。可見範疇多就是思想的格局上花樣多。思想格局上花樣愈多，便愈容易使思想發展。這是討論思想必須首先注意的。我常說中西文化的不同雖有多點，而就中有一點是西方文化中思想的分歧比中國來得厲害。固然在中國文化上未嘗不是異說紛紜。然其異說的數目恐總不及西方來得多。所以中國文化上比較上是單調些。這個單調性的緣故，我以為當溯其原於範疇，卽在於範疇的多寡。範疇若是比較上單純，則勢必影響及人們的抽象能力與分析能力。大家須知抽象能力與分析能力必須寄託於抽象的名詞上與分析的符號上。若沒有這些名詞與符號便無由表現之。所以一個民族的抽象能力與其分析頭腦是視其民族所有的抽象名詞字典為衡。我以為這些抽象名詞大部分可以作為範疇來使用。於是這個民族所有的範疇就多了。思想的格局一多，則思想便會向多方面發展，而不拘於固定，不限於成規了。所以我嘗主張從字典上可以看出民族思想的大體情形。一個民族的分析能力亦就在

其所有的抽象名詞上表現。二者是互爲因果的。因爲民族心思上分析力強則自然會使抽象名詞增多。同時因爲向來言語上抽象名詞甚多，自然容易養成民族的分析能力。中國在與外來文化未接觸以前，抽象名詞比較少，而可供爲範疇來使用的尤其少。所以中國思想總不及西方來得五花八門，其故在我看來是由於思想的格局太有限定。所以範疇的複雜是與思想的開放有密切關係。思想如果不成爲單調，似乎必須在範疇上先有種種不同的方面，然後纔足助成思想之分歧。故我主張中國思想所以較西方來得單調，乃是由於範疇本來不十分複雜。

第二點是由於範疇有些不相同。例如西方的範疇有 form 與 matter 的分別。中國雖亦有「質」與「材料」的觀念，但決不與 form 相對待。普通所謂「形」只是英文 shape 的意思，有時更有 appearance 的意思。乃是與「質」不相對立的。因爲西方的 matter 觀念根本上與 substance 有關係。而中國比較上最缺少的就是這個觀念。在先秦時代，對於材料的觀念不如漢朝爲顯明。漢朝纔發展有陰陽五行之說。董仲舒的春秋繁露上很可以見到。所以中國根本上沒有 form 與 matter 的範疇，卽卻有 simple 與 composite 的範疇。陰陽五行雖根本上不是材料，卻可以配合又可以單獨。所以這兩個範疇是固有的。此外 actual 與 possible 這兩個範疇亦是中國所忽略的。不過希臘時代西方人對於這個分別亦不甚分明。但希臘人是以 ideal 認爲就是 actual，這乃是任何民族在神話時代所常有的現象。中國到了周朝已早脫離神話時代。所以先秦思想與其說是以理想爲現實，毋寧說是以現實爲理想。中國思想愈古代反而是愈注重於當時。後來因爲崇拜古代的緣故反而忽視當時。所以中國思想根本上具有 realistic 的傾向。再者因爲中國文字上不有單數與多數的字形變化，以致 parts 與 whole(totality) 亦不十分清楚。有時雖有「全」字，「皆」字，而對於「部分」則無適當的表示。因此連帶及於 particular 與 universal 的分別亦不十分明顯。這大概是由於文字上有些缺陷的緣故。尙書上很多有「予一人」與「有衆」「萬方」等字樣，在我看來，兼含有上下的意思在內，和西方的「總體」與「部分」不盡相同。除此以外，我們要討論的就是「能」「所」。這兩個範疇在西方則有 subjective and objective 以及 active and passive 兩種。中國卻甚少分別。這兩種範疇在先秦思想上很少發現。到宋明理學方始通行。這是受了印度思想的影響。乃是等於西方的 subject

and object。但這兩個字的本訓卻只是 active and passive。其由來是出於動詞的及物與不及物(transitive verb and intransitive verb)。不過中國古代對於動詞是不置此種分別的。如云:「學而時習之」。便不知道是就「所學」而時時溫習呢?還是時時重溫去學呢?若以前說爲是,則學在實際上等於所學。又如云「亡國滅種」,亦有兩個意思:一是國自亡而種自滅;一是亡其國滅其種。至於「伐」字顯然是他動詞了。但可云:「國必自伐而後人伐之」。普通他動詞是用「之」字以接其下,但此種辦法亦極不一律。孟子上「則苗沛然興之矣」。則這個「興」字便是自動詞。尙有如云「習焉而不察」,若改爲「習之而不察」便是不通。但須知「習」必有所習乃是他動詞。可見不限定把「之」接於其下。所以中國對於能所的分別是因爲文字上欠缺表示方法遂致不十分注重。至於由此一轉爲主觀與客觀則更是後來受了外來思想的影響而纔變成的了。中國在最初雖沒有能所(主觀客觀)的思想格局,但卻有「主」「從」的範疇。這個範疇是與「本」「末」這一對範疇是同樣的。我們就當接續討論「本」「末」。總之,中國所以異於西方的緣故不僅是在範疇的複雜上有程度的差異,並且在範疇的種類上亦有注重與忽略的不同。

§ 5. 我現在要專提出「本」「末」這兩個範疇來討論,亦可說是專提出「本」來講一講,因爲這個範疇恐怕就是中國思想上所有顯明的範疇中最重要的一個了。在這裏先說一說顯明與不顯明之分別。所謂顯明就是指有一個字來表示牠。不顯明的則反之。例如說空間是一個範疇。但用起來卻不用空間這個字。而只是說某地方,某處,某所,某地位等等。甚且並沒有「空間」這個字。則空間便是一個不明顯的範疇。明顯的範疇則這個本字必是時常出現。

中國思想上最顯明的概念而當作範疇來用的卻莫過於「本」字。我常說中國無 substance 而代之以「本」。但「本」的意思,從西方來看,可以說等於 fundamental, 又可以等於 original, 亦可以說等於 substantial。故其義好像甚爲含糊,其實在中國人卻以爲凡原始的就是「基本的」(basic)。凡基本的必是重要的。凡重要的必是結實的。所以不必有十分的分別。從「原始的」一點而講,「本」與「末」乃兼含有「順」「逆」。從本到末是順的;從末到本是逆的。我們從順逆上便可以辨別出本末來。因此又復與「主」「從」有關係。本就是主,末必附麗於其上,故是從。這三對範疇是合在

一起的。

「本」這個範疇所以與西方的 substance 不同，在於中國思想上的哲學背境始終不脫離「職能」(function) 觀念。在易經上便建立一個職能的宇宙觀。宇宙的各部分，以及其中的一切東西都表現對於宇宙總體執行其相當的一種職能。每一個職能且彼此互相輪替些。從職能的施展上有順逆，故有本末。所以本並不是「體」，末亦不是「用」。這是由於背後的哲學系統不同。故我常說哲學與日常生活有密切關係，只是普通人不覺得罷了。其故由於哲學就不啻是文化的中心。一種文化必有其哲學爲背境。中國文化與西方文化之不同。就在於其背後的哲學思想中重要範疇有些不一致的地方。

中國思想上的「本」不僅在宇宙觀上是一個重要範疇，並且在人生方面關於道德與社會都是很注重於牠。例如大學上：「一是皆以修身爲本」。乃是顯然提出這個範疇以說明治國，齊家的順序。所以本末的思想在其背後是預伏有秩序的概念。中國人對於秩序不僅是取平面的意思，並且是必含有上下的意思。換言之，卽不僅是英文的 “order”，而且必是英文的 “heirarchy”，故本末的範疇是與這樣的秩序思想有密切關係。在這樣的秩序中乃有所謂本與所謂末。倒過來說，亦可說因爲有了本末的範疇所以纔形成這樣統屬的秩序。因此本字與 substance 根本不相同。後者是注重於「質」與「體」，並不限於在秩序上。故由質與體的思想可發展成形而上學與物理學化學。於此所謂形而上學是指本體論而言。由本的範疇則不能發展到這個方向，而只能向與秩序有關連的學問去進行。例如宇宙觀與社會組織論等等。所以我嘗說中國哲學上沒有本體論而只有宇宙觀。並且中國思想是以宇宙組織來影射社會秩序。只在社會秩序中人生乃有相當的職能。這個職能卽是道德。美國學者 G. P. Conger 主張一個新學說，名曰 Theory of Epitomization。其實中國思想就是走這一條方向的。

根據上述的意思，可見文化是各方面互相關連的。本末的範疇與秩序的思想有關；秩序的思想又與中國的實際上社會制度有關。這樣的社會制度又與其流行的道德觀念有關。這種道德觀念便生有影響及於政治形態。總之，我們不可把思想格局上的範疇以爲與實際生活無關，並且不可以爲哲學思想與社會組織政治形態道德觀念無關。

§ 6. 現在卽接着討論範疇（思想格局）與社會組織之有相關聯的

地方。中國思想上的比較最重要的範疇是本末，前已說過了。中國社會組織，據我所研究的結果是澈底的中心制。所謂中心制是指一個組織而繫於一個中心而言。例如軍隊必須有一個總司令。須知社會組織不限於皆有中心。各部分平均分權亦是組織之一種。不過比較不發達的社會以採取中心制爲多。至於中國則有一個特殊情形：就是絕對沒有他種組織，而只有中心制。其實這樣的中心制在組織上並不算奇特。不過中國人以爲凡是組織必有中心，這樣對於組織的觀念卻有多少奇特。換言之，卽中國人把有中心卽認有組織，這一點是和本末的範疇的使用大有關係。試就中國人對於君主的觀念來講，古代以爲人們所以能團結在一起乃全是靠着有君。所以說，君者羣也。又說君者原也。須知「原」是對「委」而言。原委卽等於本末。董仲舒春秋繁露上說：『君意不比于元則動而失本』。則不但「原」有本的意思，而「元」亦有之。呂氏春秋上說：

『凡人之性，爪牙不足以自守衛；肌膚不足以扞寒暑；筋骨不足以從利辟害；勇敢不足以卻猛禁悍；然且猶裁萬物，制禽獸，服狡蟲，寒暑燥溼弗能害。不唯先有其備而以羣聚耶？羣之可聚也；相與利之也。利之出於羣也；君道立也。故君道立則利出於羣。而人備可完矣。』

這一段就是君者羣也的註解。這個意義是很古的。墨子尙同篇卽早說到了。所謂「同」卽是指「組織」而言。不過不是廣義的組織，乃只是說中國式的中心制組織。故「尙同」不是說同於上，乃是指提倡組織而言。其原文可以指證。

『古者民始生，未有刑政之時，蓋其語人異義。是以一人一義；二人則二義；十人則十義。其人滋衆，其所謂義者亦滋衆。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。……夫明乎天下之所以亂者生于無政長……正長旣已具，天子發政于天下之百政，言曰：聞善而不善皆以告其上，上之所是必皆是之。所非必皆非之。上有過則規諫之。下有善則訪薦之。』

我以爲這一段話不是墨子一人的主張，而乃是中國對於國家組織的解釋之傳統見解，亦可說不分派別的通說。如果以爲這是墨家一派的主張，便不免有錯誤。老實說，我以爲中國對於國家的起源與組織的需要亦只有這樣的一個通說。呂氏春秋便是一個證明。

現代中國學者對於這一層總喜歡用霍布士(Hobbes)學說來比較。我

則以爲在西方政治理論上，從人類的需要上講社會所以組成之故已早見於柏拉圖的理想國了。中國這樣見解亦只說到人生的需要（卽必須結合成羣）爲止。故與民約論還是根本不同。民約論是以個人有意志爲前提，詳言之，卽個人願意從事於結成契約而變爲羣體。所以注重點仍在於承認個人有自由意志。中國的這種思想雖不完全抹煞個人意志，卻決不建立基礎於個人意志之上。故中國思想在其本質上可以說與民約論不相侔。換言之，在中國總是以爲大家聽命於首長乃是出於需要而並不顯然主張是出於自己意志。所以與民約論在根本上有些不符。這一點是與本末原委主從的思想有關。因此不可不論及之。詳言之，卽從組織來講，有中心卽是有組織；無中心卽爲無組織；故君始終是本而不是末。君之存在卽等於組織之成立。無名卽無國。所以說君者羣也。這一點嚴格來說毋寧與民約論相反。因爲用本末的範疇貫通其間，則君在社會中始終是本，人民反而是末了。因爲無組織則個人單獨不能生存。在中心制組織中其周圍的分子們之存在與職能是視中心而定的。明白了這個道理，便知以中國這種思想與西方民約論相比擬實在是不倫。

在這裏又牽涉一個問題：就是墨子上有「選天下之賢可者立爲正長」一句，於是有人便主張墨子是贊成民選治者的。且因此而以爲選舉法可惜已失傳了。我以爲如果把天志篇合而觀之，當知墨子所說與孟子所主張的大體上是一樣的。依然不是人民自選，乃是從「天聽自我民聽，天視自我民視」的辦法由天代表人民而選之。我嘗說，如果不把天加入於中國政治思想中，便根本不能了解中國政治理論的體系。中國政治理論的體系始終是天君民三者互相關係的。如果以人民直接選擇出來君主，那便是不要天了。因爲必須要天，所以人民沒有選舉法。並不是有選舉法而後來失傳了。

現在所說的似專在表明君爲本。因爲必須使人人都取法於君。但孟子上卻有『民爲貴，社稷次之，君爲輕』的話，又將何說呢？我以爲這一段不可斷章取義。有人以爲這是主權在民的主張。作此說者可謂根本不懂西洋政治思想，同時亦不眞知孟子。孟子說：『得天下有道，得其民斯得天下矣。得其民有道，得其心斯得民矣。』所謂民爲貴就是指得民心而言。因爲不得民心便不能得天下。卽『雖與之天下而亦不能一朝居也』。故這不是主權在民的政治，乃是得民心的政治。須知孟子只說民爲貴而未說民爲本。可見就組織本身而言，依然是君爲本。不過要使君而能貫徹其爲君的職

能，換言之，卽使君而眞爲君，不是君不君，則必須得民心。若不得民心則仍只是一個匹夫，不得稱爲君。故孟子的仁政論依然是在中國傳統的思想潮流中出來的，並沒有甚麼革命的態度。

§ 7. 我們應得繼續討論這種中心制組織之影響及於道德觀念的地方。我以爲「仁」「兼愛」與「無爲」都是君主的德（卽爲君者所必具的德行）。因爲他是中心，他必須照顧四圍。仁與博愛本來差不多。中心必須愛護四圍，方是創立中心的宗旨。亦正是所以組織的必要。至於道家講「無爲」，乃是怕中心有所偏蔽不能居中，不能四應。所以主張中心本身無爲而隨着其周圍以無不爲。道家並不反對仁愛，而只是反對有爲。以爲有爲的仁非眞正的仁，必須無爲而仁在其中了。故我以爲仁愛與無爲都是作中心的君主之所必具的德目。

至於儒家主張父慈，這個「慈」字和仁是一樣的。父在一個家庭中是中心，和君在一國中一樣的。父必須慈等於君必須仁一樣。不過有些不同，只在血統關係上而已。所以中國是以家庭爲一個小規模的中心制組織，以國爲一個較大的，又以天下爲最大的。於此所謂國是與他國相對待，至於天下方纔是統一的了。

至於臣子之德則大不相同了。他們完全處於輔佐地位。所需要的德必須恰如其地位。臣乃是輔佐君的，子亦是幫助父的。故臣必須忠，子必須孝。忠的意思不僅是聽受指揮，供驅使而已。乃是必有以助成其君的仁。有人以爲君仁臣忠，父慈子孝，是對待的。君若不仁，臣卽可以不忠；父若不慈，子卽可以不孝。我以爲就中國組織之爲中心制而言，恐怕不是如此。因爲君是治國的。而仁是治國的主德。臣不是直接從事於治國，乃只是間接輔助他人去治國。故臣必須要忠。乃是因爲臣只是居於輔助的地位。換言之，卽助君而致於仁。如果君不仁則臣便失其所以輔助之道了。便變助君爲虐。所以纔可以不忠。至於父子關係亦然。父是治家的。子是幫助父治家的。可見君父與臣子完全是兩類。君父是組織的中心。臣子只在輔助地位。因地位不同以致所需要的道德亦隨之不同。

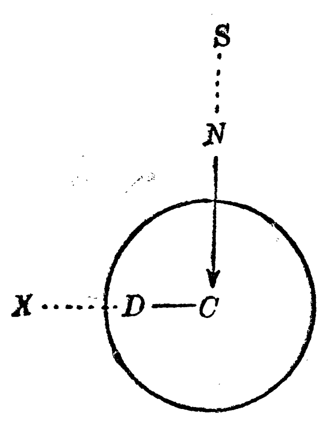
這便與本末的思想大有關係。故無論如何，臣與子不能爲本，不能爲原。我嘗說中國社會在實際上只有三個階級，一個是治者；一個是被治者；還有一個是輔治者。政治思想與政治理論在治者與被治者上並無多大力量。而一切作用卻只起於輔治者一階級上。因爲他們同時是知識階級。他

們把其知識爲之普遍化，一方面去左右治者，他方面去化育被治者。所以在知識方面其樞紐依然握在輔治者手中。因爲治者與被治者都不懂知識，可以反被他們左右之。我們在韓非子中說難與孤憤等篇上很可看出輔治者地位及其困難。其實這種情形在西方亦並不是沒有。洛克等人就是只作他人的賓客。不過西方與中國有一點不同：就是政教不合一。因此宗教管道德問題；政府管政治問題。思想問題與道德問題便可不與政治制度太密切了。中國的政教合一可以說有優點，亦可說有缺點。就是在這些地方可以看得出。故我常說，中國文化對於西洋有一個不同點：就是無論那一方面都是密切關聯的。可以說中國文化的特徵是「混一」（或統一的）。須知這個意思與所謂「系統」並不相同。因爲系統中尚可分別門類與部分。而統一則只是互相混合而差不多要合爲一體。因此之故，我們對於思想格局與實際社會組織以及道德觀念之互相關係，要加以說明，莫如舉中國爲例證。因爲中國這個實例是比較上很顯明易見的。

§ 8. 本章的目的在於說明思想格局與政治，社會道德等有關係。這種關係亦有比較密切與否之分。中國文化上的情形便是一個比較密切的例證。現在於結尾時再一提政治上施設所以能推行的緣故，因爲這亦與思想有些關係。

我在此處覺得休謨對於道德的見解完全可以移用於政治上。他以爲道德上的善與惡就是情感上覺得痛快與不舒服，他把善卽等於讚嘆(moral approval)。譬如一個惡棍，爲禍一方，而竟有一個俠客，出而制他。則人人必對於俠客起一個讚美之感。這種讚美卽爲善。我以爲政治上設施的成功其中有一個條件卽必須具有這樣的「道德快感」。凡不具有「道德的快感」的必致終久失敗。所以暴君虐政不但在實際上因利害關係不能持久下去，而在當時其一舉一動不使人民發生道德的快感亦爲其原因之一。道德的快感是一個不變的因素；在任何文化境況中都是不變的。例如在君主制度下，忠臣的盡節是人人所佩服的。卽人人對於忠臣的死難有道德的快感。在民主制度下各黨派平日是互相攻擊的，而忽然一旦合作起來以共保國家。這亦可以使一班的旁觀者發生好感。所以道德的快感是與政治理論與文化環境沒有多大關係。因此，我把道德快感與文化的變遷暫爲分開。本書只討論思想格局與政治組織道德觀念之關係，而不把道德的快感包括

在內。因爲這個是在思想格局內自身不變的。可見政治的本質根本上就是道德。政治上設施的眞正成敗完全在於人民對於牠有對與不對的道德判斷。一個大政治家能抓着人民心理卽等於一個演員能抓着聽衆的心理一樣。不外乎喚起其快感。不過政治上的快感是屬於道德的性質罷了。本書對於此點,因爲不在範圍以內,故不願多討論,只是便中提及而已。在結束本章時,不妨再提醒一下關於知識之三方面。第一是關於知識本身,知識本身是一個構造。第二是知識的對面,知識的材料是當前的「所與」。第三是關於知識的暗中影響,知識所受的影響雖直接只是本人的過去經驗,卻其所使用的思想格式與態度無不來源自社會。試以右列之圖表明之:



圖中 X 是提外在者而言。圈兒表示我們的心。外在者到了心內便成「所與」(卽 D)。由所與而造成知識,但知識本身就只是這樣的一個構造(卽 C)。N 表示暗中所受的影響。影響是從社會(卽 S)而來的。所以本書論到知識必把「集合的心」(collective consciousness)特別注重。乃是因爲向來的認識論只講其所假定的「孤獨心」(solitary mind)。須知人類尤其是在思想方面就從來沒有孤獨的心。故必須大大改造認識論纔可有新的哲學發生。

結　　論

§ 1. 本書討論的問題甚多，應得有一個總結，庶可醒目。在本章結論中只述三點：卽總結以外，尙有一個問題與一個餘義。

現在總括全書的主旨如下：本書的目的在於首先說明知識的性質，次則說明知識所受的社會文化制限。一方面是由知識而說到文化；他方面是由文化而說到知識。從知識以說到文化是志在於表明文化在本質上就總有些是屬於知識的，或與知識同一性質的。因爲知識在根本上就不僅僅是爲了審察，乃是爲了便利。所謂單簡化，固定化，通用化，共同化，都可說是「客觀化」或「對象化」(objectification)。於是用三個觀念以講知識，一個是對象化。一個是「所對」(given)卽「所與」。一個是「影響」(influence)。無論感覺或概念都有這三方面。以其所造成而言，是對象化；其所以必如此而不會另外的樣子，這是「所與」使之然；但不僅所與能左右之，而同時另外的影響亦能有些作用加於其上。客觀化就是由於爲了便利而出。感覺本身只是混合，卽由混合而成的單簡化，且又投射於外，便就是客觀化。而其背後的刺激便是「所與」，此所與足以決定感覺內容。知覺是由配合而成的單簡化，把意義(meaning)投入於內，而成客觀化。但意義本身亦不是憑空而造，乃有所根據，這個根據卽是其所與。概念作用乃是又把知覺所投入的意義再使其爲獨立化，固定化，各加以符號後，遂更使其爲通用化，共同化。概念的特性是在於有多種多樣可以交替(alternatives)，致人們可以隨意擇取。其所以取這個而不取那個就是由於受了某些影響。故由感覺到概念是「所與」的勢力漸減少，而「影響」的勢力漸增加。迨到了概念作用已早不是個人的心(solitary mind)，而是社會的心(collective mind)了。所以我們必須明白人類的心根本上是向着集合體而趨。尤其是在知識一方面。根本上社會的心與個人的心是一件事。換言之，卽可說人心是本有社會性的。因爲沒有共同性卽在個人亦不能成爲高級的知識。所以我們講人心自然會講到社會。講知識自然會講到文化。或換言之，卽世上決沒有純粹屬於個人的知識。任何人的知識都必有文化的成分在內，卽都具有社會性。不過所謂文化與社會乃是指各個具體的文化爲各民族所有的，並不是指人類一班所共有的抽象社會。我們旣然必須屬於任何一個

具體的文化社會，則我們的知識當然爲那個文化所有的特別形樣所左右，自不待言了。根據此理，可見知識本身就是文化。所以言語，邏輯，科學理論，哲學，以及政治社會思想無一不是文化的製造品，且隨着民族的不同而亦有不同。都是順着知識的本性，爲了便利而造成的。如果有個哲學家以爲便利就是眞實，則亦何嘗不可這樣說。倘使想在文化以外另覓眞實，則決無法辦到。因爲我們不能撥開我們自己所造的言語，概念，範疇等等。這些造成者本是有以助我們，想有所便利。但旣造了以後，牠們的性質卻又對於我們加以限制，使我們不能跳出其圈子以外去。於是牠們在暗中決定我們的方向。因此我說哲學只能變更文化，助長文化，修正文化；若以爲可以探得宇宙的眞際與祕密，那便是誤解了。這樣說豈非主張有一個不可知界麼？我以爲不可知界之說只是個極限概念 (limiting concept)而已，並非眞有其事。老實說，我們只能有兩種知識：一種是卽物的知識；一種是離物的知識。離物的知識是以概念與意義爲對象。如「本體」與「自由」等等。卽物的知識卽當前所見。須知要卽切於外物只有由感覺知覺去對付。概念卻不能直接卽切於外物，而必藉助於知覺。故要窺宇宙的祕密而從外物上着手，勢必經由知覺，概念是無能爲力的。感覺知覺只能有見而不能有了解。一旦涉及了解則又必須使用概念。須知概念乃我們所造，於是便又離了外界而入於內界了。換言之，卽又變爲離物的知識。我以爲只有卽物的知識是對外的，至於離物的知識乃是就文化而言文化，換言之，卽在文化界內翻來翻去「打跟斗」而已。

但我並不因此輕視一切離物的知識之價值。我以爲文化上要有新方向發生，大概不外乎兩種力量。一個是由卽物的知識上而發生的所謂技術發明。例如汽機的發明，工廠有了發動力，免去人工，在文化上便可起大大變化。鐵路飛機等等都能把舊文化完全改觀。另外一個是離物知識上的新範疇的出現。例如「民族主義」便可以把已亡國的民族引到爲獨立而戰。不過這二個不是分開的，乃是相關的。往往技術上有了新發明，乃致思想上遂有新範疇。因爲人類的知識本來是概念離不了知覺，知覺又離不了概念的。因此我們不能因爲理論知識是離物知識而遂以爲在文化上價值不高。

根據此義，我們必須把「眞理」這個觀念加以修正。在卽物的具體知識上確是有「對應」與「不對應」。在離物的理論知識上亦確有對於其

時的文化境況能滿足與不能滿足之分。對應卽謂之爲眞；滿足亦就謂之爲眞，固然亦未嘗不可。不過二者卻非一義。至少我們便有兩種眞了。所以我以爲眞理之觀念一大半是由於人們的熱望。人們希望得眞理，遂以爲必有眞理。其實經上述的分析後，便知本無所謂眞理。不過就文化以改造文化，就知識以推廣知識，如是而已。讀者於此亦不必失望。好在人類總是這樣努力下去的。我說無眞理，而這樣的推廣知識與積增文化的傾向卻依然不會有停止或改變。

§ 2. 現在要解決一個被詰難的問題。就是我說本無所謂眞理，一切理論本身都是文化，則我現在於本書所主張的勢必亦不能稱爲眞理了。這就等於說：所有的克蘭人(Cretan)的話都是謊言。而說者本人亦是克蘭人。如這句是眞，則至少有一個克蘭人的話不是說謊。如果所有的克蘭人都是說謊，則這一句話亦必是謊言。此之謂 paradox。我以爲受此詰難的不止我一個人，而現代學術上的學說差不多都可有這種情形。最顯著的如瓦特孫的行爲派心理學(Watson's behaviorism)，卡那魄的物元主義言語論，以及孟漢的知識社會學，都可用此法以攻擊之。至於解除此種攻擊，羅素主張用層次法(theory of types)。就是把「所說」與「說話」不可混而爲一。否則卽陷於循環。破除此弊，止有把二者分開。我則以爲我們所論的是知識應當就知識而言。伯拉德萊(Bradley)在他的 Ethical Studies 上說，人心自己知道自己是有限者，便不嘗超出其限制，而變爲無限者了。此說細按之，實不能成立。如我被拘在一間房子內，我自己知道我是爲房子所限，房子以外全無所見。但卻不能說這個知道就等於我已經出了房子了。故就知識而言，自知其所受的限制並不能等於已打破其限制。所以我們儘管揭穿知識所受有機體的限制及其所受超有機體界的限制，這並不包含有已經把這些限制打開了的意思在內。明白了這一點便知這種對於我此說的攻擊乃是出於誤會。以爲我自命爲得着了眞理，其實我並不作此認定。因爲我並不主張知道是受限制卽等於已除去其限制。並且如果要用此攻擊法，則任何學說都可以攻擊，並不限於對我此說。故我對於此種循環的毛病不想解除。關於此點已早在緒論中說過了。

§ 3. 尙有一個餘義須一說。卽上文說到社會文化上的需要時，說到中國情形，卻都是指以往的。而並非現代的中國。我固然承認一個社會的文化是有歷史性的，並且歷史亦很有決定力。不過我們對於同時的境況影

礬亦須重視。所以說到現代中國的社會文化上需要卻必知已早非舊日那些需要了。因爲境況確實是變了。中國今天的矛盾現象就是由於歷史方面依然是舊的決定力來在那裏肆其餘威；而在現前境況方面則不能不有新的要求以謀適應。歷史方面是縱的，現前境況方面是横的。縱横兩方面起了衝突，於是一切不調和的情形乃紛起。不過這種不調和的情形卻一天一天過去了。以後便完全決於兩個需要。一個是民族國家主義，用以對外，俾立於國際間，得平等而自立。一個是內部的自由。就中尤以經濟的自由爲最要。柏拉圖在二千年以前早就見到一國之中如果貧富懸殊，貧者自顧不暇，決不會捨命作戰，因爲國家已爲富者所私有，貧者不願替人白白送死。故經濟的平等與對外作戰有關。因爲內的自由與外的獨立是相連的。內部無自由決不能得團結。不能團結就不能抗外力。如有新思想發生，無論爲哲學爲社會思想，爲文化理論，爲政治主張，都必於明或暗中合乎這兩個要求。凡不合於此者恐怕不能爲時代所採。此外附帶一言的就是今後士階級的地位。我在上文好幾處曾言士的使命是維持社會的秩序同時在政治上作透氣洞，其作用和西方的僧侶（卽教士）差不多。這是因爲中國在政治以外沒有獨立的宗教的緣故。迨推衍到後來，卻雖有大批的士存在，而竟把理學抽除了。這雖是境況的變化所使然，但士階級卻從此變爲等於馬克斯所說的勞動者無祖國的樣子了。卽在宋明士風未變的時候，已經無恥者層出不窮。至於清朝本是異族執柄，更是難有挽回。所以一直到現在，完全現了底。此次戰爭完全證明了我的此說。可見勞動者無祖國是工業國資本制度下的現象，而讀書人（讀書人一詞並無褒貶之意，老實說，讀書而得貫通不是一件容易事，但只讀幾本書亦可算讀書人，不過中國的讀書人只能算享用階級，其享用比其他人來得高。）無祖國是中國社會上的特別現象。因爲他們有社會上經濟單位的家庭制度在那裏驅使着，所以一旦理學不講，不尙氣節，當然就會變爲無祖國了。不過我對此層卻以爲已到了一個最後結束的時期。所以目前的中國恐怕是在一個極大轉變中。將來士階級必是完全失消了，而改變其性質。本書不是討論時事，自不宜對此多說。其所以要提及此點的緣故不外乎想表明思想與境況的關係。以後士階級完全改換了性質，則必有若干新思想自然而然以出，又必有若干固有的思想自然而然以廢。都是由於實際的需要而逼迫出來的。

§ 4. 最後有一點，願在此附聲帶明。就是門人孫道昇作了一篇中國

現代哲學（載於數年前的國聞週報上）。後來美國德布士(H. H. Dubs)即根據他那篇文章又在 Journal of Philosophy 上述中國哲學的現狀。都把我列入「新唯心論」一派中。我向來不願意自居於這個名稱。我認爲唯心與唯物不僅是哲學上派別的名稱，而皆有社會思想上的涵義。同時在政治運動上又都有暗示的作用。好像唯心論是偏重於維護宗教上的上帝，而唯物論則偏重於事物的必然性，以加強人類對於固有信仰的反抗。所以我對於唯心唯物之爭不從其本身上來看，決不願意討論唯心唯物孰爲眞理，且我以爲這種討論與爭執本身上是毫無意思的。讀者如果通讀本書全體當知此種態度是根據書中所言的一貫立場。但就書中所言，論知識的本性一部分好像是近於唯心論的；論文化制限知識一部分卻又頗似近於唯物論的。故如有人把我列入那一類，他必定自己會發見其不對，不待我出來更正。此外孫君對於中國現代哲學分兩大派。一派是純粹從西洋哲學出來的；另一派是由調和中西而成的，把我列入前一派中。我自審亦不完全相合。我的主張固然大部分是出於西方哲學，但我主張哲學就是政治思想。同時根本上不講唯心唯物，這些地方卻又與中國的傳統態度相合。並且我要聲明：我並不是最近纔有態度的變化。我的態度始終沒有變化。讀者如肯一讀拙作新哲學論叢與道德哲學二書（都是十年以前出版的）便見本書所言在大體方向上並沒有十分和那二書不同。不過論證與敍述有很大的差異而已。故在此特別提出聲明曰：孫君所說的「新唯心論」一名稱是我所不承認的。

民國二十九年四月三日寫畢

附　　錄　　一

科學與歷史之對比及其對中西思想不同之關係

我們現在要藉用科學與歷史之不同點以明中國思想之特徵。不妨把有人已經提出的問題，卽何以中國不產生科學，這個問題重新拿來分析一下。須知卽在西方，雖則科學的種子早在希臘最古時代已經有了，而眞正的科學，其成立卻依然止在於近代（卽十六世紀）。在科學未發達以前，西方的各種學術與思想依然是渾括在一起的，並沒有分科，這個情形和中國思想並無大異。不過在程度仍有些分別。就是西方的情形只是渾合而未分，並不如中國那樣的統一。所以中國思想不僅是渾合而不分科，且在渾合中更有統一性。這是我們講比較哲學所應注意的了。因爲西方思想在古代亦有渾合的一個時期，所以今天的中國學者中有人主張中西思想之不同只是古今之別。這句話在相當範圍內我是承認的。不過我們的問題是：何以中國與西洋在古代都是差不多的而反到了近代便這樣不同起來呢？這個問題是主張中西不同僅爲古今之異的人所不能解答的。我以爲苟嚴格分析起來，恐怕中西所以不同之故，其種子就在於古代。並不是由近代而突然變成的。要說明這個道理必須充分了解西方思想，方可用以比較。

現在就專提科學，西方之有科學決不是偶然的。科學之成立實在只在於近代。但求其精神，則不可不遠溯及近世以前。我們可以說科學未發生以前，科學的種子卻早已存在了。以科學的最代表的形態而言，自然是物理化學。這種物理科學眞能代表科學的特性，至於後來的社會科學卻尚在疑似之間。故討論科學不啻就是指這些物理科學而言。（雖則最早的是天文學，卻後來反在物理之後了。）一班科學史家，如 Sarton，Wolf 等都以爲科學全靠實驗方法。換言之，實驗方法的發明乃是眞正科學的開始。我們雖完全承認此說，但卻以爲亦未嘗不是由於「物」（thinghood）之概念之創造。在科學未眞成立以前，人類對於物並沒有淸楚的概念。從這一點上來講，科學與歷史可以說根本不同。科學的對象是「物」，而歷史的對象是「事」。中國人尤其古代，可以說對於物沒有淸楚的觀念。關於這一層就是現在所討論的，不僅表明科學與歷史的不同，並且要說明何以中國思想

只偏重於歷史而不發生有科學。我們在此先講一講物之概念所由發生。中國人在古代沒有對於物的淸楚概念，這一層下文將詳論之。須知在西洋古代亦並沒有嚴格的「物」之概念。因爲物的形成不是完全靠着常識。常識上對於物只是一個模糊的輪廓而已。不僅常識對於物沒有弄淸楚，卽哲學亦然。哲學上對於物的概念始終不離「質素」(stuff) 的意義。亞里斯多德的 ousia 有時是物的自身，有時卻是物的質料。(卽具體的物與物的原質合而爲一)。可見大部分哲學家對於物的概念和後來科學家所講的本不相同。因此我主張科學上對於物的概念乃完全是科學家的創造品。他們把物與時間空間完全離開。這句話不是說把物置於任何時間空間以外，乃是說物的自身性質與變化卻與時間空間不生關係。詳言之，卽不是在這個時間上這個空間內物是這樣的，到了那個時間上那個空間內便變爲又一個樣子了。物雖是可變化的，卻不是時間空間使其變化。這就是抽去了時間空間而專講物。這個抽除時空而專講物的態度便是科學家的態度。抽除了時空而餘下來的物便是科學家對於物的概念。我說是科學家的創造品，亦就指此而言。再換言之，就是說物不黏住在時空上。物如果自身不生變化，則在這個時間如此，在另外的時間亦如此。不因時間而始有變化。乃是物只在時間空間上而不附着於時間空間，與之合一。於是時間儘管自己流下去，而與物的本性無關。空間儘管張開來，亦不把物使其釘在某一個固定地位上。時間空間只成了空的格子，而物卻可在格子上自由移動，並不因此失其自性。關於這一點，懷特海(Whitehead)在他的科學與近代世界 (Science and the Modern World) 一書中講之甚詳(p.69-72)。他認爲這是十六世紀科學家天才的創造。我在此處願意把下列幾個概念連綴在一起。卽必須把這些概念連綴在一起，方能產生科學。這幾個概念是：「證實」(verification)，「自然之齊一性」(uniformity of nature)，「實驗法」(experimental method)，與「因果」(causality)。這幾個概念又必須與上述的物之概念連綴在一起。因這些概念在實際上是互相關聯的，成爲一組。爲便於明瞭計，先分別討論之。所謂證實必須與自然之規律性相連。自然之齊一性亦就是所謂自然之規律性(regularity of nature)。如果自然界沒有「齊一性」，卽沒有現象之「重複」(repetition)。卽一個現象可以重複出現。沒有現象之重複卽不能有法子證實。例如一壺冷水置在火爐上二十分鐘便沸了。你如不相信，你可如法實驗。你不但可以實驗一次，且可實

驗幾百次。倘使環境無大變化，一壺冷水在火爐上斷無在二十分鐘後不沸的事情。所以自然現象上可以抽出自然法則(natural law)的緣故就是因爲在自然界內有重複可以爲證實之用；有齊一性可以百試而不爽；有規律性可以用歸納法尋出來。因此我們纔能把法則抽定出來。倘若不是如此，則沒有法子去做實驗，便不能有所證實。證實的作用在於辨別兩種或兩種以上的解釋究竟那一個對那一個不對。倘使無法證實便幾乎不能辨別那個對那個不對了。詳言之，倘使一壺冷水置在火爐上二十分鐘沸了只是這一次，第二次便不然。自然界的法則就無從抽定了。說明此點莫如以歷史上的「事」爲對比。事卻是只有一次的。如：『孔子在陳絕糧』乃是只有這一回事。究竟眞有此事與否，我們不能起孔子於地下而問之，所以這個便是不能證實的。不像把冷水燒開，可以再煮一回給人們來看。至於說孔子在陳絕糧有這麼一回事不外乎因爲論語上有這樣的一段記載。崔東壁的洙泗考信錄就對於這事有疑問。但究竟崔說對呢？孔子世家上所說的對呢？還是論語上所載有錯誤呢？這是一個不能決的問題。因爲「事」是只有一回的。這一回已過去以後只留有記載。倘使記載有多種而彼此互相衝突，則我們便無法完全知其眞相。不但記載中有矛盾處使我們對於事件的眞相生疑問，卽使記載無矛盾，而我們亦難保記載與其事件的眞相有無出入。丁文江先生常說，「拿證據來」，一句話，須知「證據」(evidence)並不是「證實」(verification)；關於歷史上事件的證據亦都只是相對的而已。中國目下一班國故學者對於此意甚少了解，殊堪惋惜。總之，歷史是關於「事」的。科學是關於「物」的。關於物的必須把物從無限的空間與長流的時間上抽出來。使其無論在任何空間上總是一樣，使其在任何時間上總是沒有關係。而事則不然。只有這個時候在這個地方是如此的。這個時候過了，這件「事」就完了。在別的空間上決找不着這件事情，因爲牠只在此處發生。不能抽除空時便無法使其重複；無法重複則不能實驗；不能實驗卽是無由證實。我們從這個區別上當知物與事是兩個截然不同的觀念。必須創有了物的觀念纔能有科學。至於歷史，其對象是事而不是物。我們可以用二者之不同以明中西思想的差別。

在比較幼稚的時代，人們對於事與物的分別是不分的。不過人類知識只能對於固定的（卽有一定的）方能有所捉握。至於流動而不停住的卻無法認定。所以無論是事抑或是物，而凡成爲知識之對象必是固定的東

西。所以人類在根本上就有把流動不息的化爲固定有形的之傾向。科學乃是順着這個傾向而更推進一步。便成爲一個絕大的創造。所以科學的前身乃是常識，因爲常識就有這樣的傾向包含在內。不過眞正的科學卻是後來起來的。我們只能說常識中有科學的種子和希臘哲學中有科學的種子。卻都不是眞正的科學。眞正的科學是與物的觀念之產生；自封系統 (closed system) 的觀念之產生；自然界中有齊一性的觀念之產生；證實方法與實驗研究之產生；以及因果的觀念之產生等；以俱生的。必須俟這些觀念互相連結而成一組，而後科學乃成眞正的了。倘使缺乏其中任何一種則科學決不會發展到現在的樣子。

不過在科學的種子中我們亦可看得一些出來。以希臘哲學思想而言。至少有幾點便是促進這樣情形的。第一點是希臘思想大部分總是輕視時間與空間，就中尤其是對於時間認爲不重要。柏拉圖不必說，即亞里斯多德亦是這樣的。他們以前的哲學家亦沒有人特別重視時間。第二點是我屢次所說的希臘人對於「本質」的觀念。「本質」這個觀念在其本身上就有脫卻空間與時間的關係之意在內。第三點是希臘思想注重於「類」(genus)。須知「類」的存在即爲在自然界內有齊一性。每一個類是一個自封系統。我們從這幾點上看，若說科學思想是從希臘思想而發出來的，這句話大概是不錯的。不過眞正的科學卻在十六世紀方眞成立。可見西洋思想上的科學在他們原是一種天才的創製品。雖經過長期的醞釀與訓練，而其成立卻並不十分久遠。

中國人在歷史上從古就沒有這一組的觀念，所以後來不會發展爲科學。現代中國學者往往不明白這個道理，以爲中國思想中有一部分是合乎科學精神的。殊不知眞正的科學對於上述的幾個觀念是不可缺一的。至於在態度方面有若干的相類，本不成爲問題。

在中國思想上尙未形成嚴格的「物」之觀念，其故乃是由於中國只有宇宙觀而沒有本體論。因爲對於「本質」沒有淸楚的觀念，所以對於宇宙不求其本體，而只講其內容的各部分互相關係之故。因此沒有把物從空時中抽出來。所以我們可以說中國人始終對於物沒有像西洋科學家那樣的觀念。

但是中國人對於事卻是很注重的。須知事只是一次的；倘若一次而即逝去，不復停留，好像水流一去不返的樣子，則我們對於事的本身必難有

認識。我已經說過，人類的知識，無論是知覺，抑是概念，而總是把不定的化爲定；把不住的化爲住。因爲只有固定的纔能把握得住。我們對於事，如其只是流去不返，則必是把握不住。因此人們對於事並不是認識其事的自身，因爲其事的本身是在那裏逝去不停的。然則我們對於事是怎樣把牠握住的呢？我以爲我們只是把握其「意義」。換言之，卽我們對於事只能認識其意義。我們就把事的意義以代表其「事」。於是現在的問題又移到討論意義上了。

我以爲意義必是有所指謂。如云中國乃是指地球上有這樣有一個獨立國家，倘沒有這樣的國家，則「中國」一名稱完全無意義。如云「孔子在陳絕糧」，雖則只是指有孔子這樣的一個人，在那個時候曾有那麼一回事情，但這回事情的本身卻無可覆驗，不能證實，所以雖則只是「有」，而亦不過只是有而已。我們所以要說「孔子在陳絕糧」，卻決不僅僅乎是要說有那麼一回事而已。這和說冷水在火爐上卽沸，是不同的。因爲我們所以要知道冷水置在火爐卽沸，不僅是知其已經如此，乃正是爲了將來可如此做去而絲毫不爽。而說「孔子在陳絕糧」則我們所以要知道這回事，決不是只爲了世界上有那麼一回事。乃正是含有另一種意義：卽是表示善人雖臨危而終能免害；或大人物必先受苦等等。須知「物」總是屬於自然界的。「事」則只限於人事界。在自然界的事不是我們所注意的。所以我們記載歷史上的「事」沒有一件不含有道德的意義。因此，歷史只是倫理學的實例。歷史所記的事件都是所謂前言往行。這些前言往行無一不是含有道德上垂訓的意義在內。不但史家記載「孔子在陳絕糧」是有所謂的，而卽讀歷史的人們所以要知道有這件事亦是有所謂的。換言之，卽史家記載此事是爲了此事有一種意義，而讀歷史的人們要知道此事亦是因爲此事有一種意義。總之，事的本身是無法把捉的，而人們所注意的亦只是其意義。

大抵古代的人們注意於歷史上的事是從倫理的動機，我們不妨名此爲「主觀的意義」，因爲其中挾有我們希望的成分在內。但後來的人們卻漸漸明白歷史的事其自身有前因後果自成一個獨立的歷程，不能隨人意變更。於是人們求事件的意義便在其系列上歷程上。例如云「盛極必衰」，「否極泰來」，「物極必反」等。老子遂因此創有一種處世法：就是「去泰去甚去奢」。這便是不走到「極」（雖盛而不使其極盛）則必不致趨於其反面（卽不極盛自不會衰）。這種法則之發見和科學上的自然法則完

全不同。科學法則是由證實而成立的。這個法則卻並不以證實而驗。但卻決不是不驗。反而是很靈驗的。不過這種效驗卻和所謂證實不同。因爲所謂「極」是不十分確定的。例如中國有流行的俗諺云:『善有善報;惡有惡報;不是不報,時候未到。』但時候何時到,卻不能預知。到的時候便是到。所以從一方面說,是不靈驗,而從他方面說,是很靈驗。至於說盛極必衰就是以前一段事爲盛,後一段事爲衰,而表明其間的必然關連。我們如果以甲事件爲盛,則必知其後的另一事便是衰。如果以甲事件爲衰,則必知其前的另一事是盛。如果把其前與其後完全抽除了,使甲事件變爲孤立的,則甲事件便成爲毫無意義的了。所以一事件的意義只在其歷程的前後關係上。我們姑妄名此爲「客觀的意義」。因爲是屬於一個事件上前後的關係而並不完全關於我們對牠的希望。我亦明知道此處所用的「主觀的」與「客觀的」二名詞仍是採用通行的意義,嚴格講來,並不甚切。希望讀者千萬不要誤會。

總之,我們對於「事」亦是把牠化爲固定的,而後方能把握牠。如何化爲固定呢?乃是在一個長流中劃成若干小段,每一個小段便成了一個單位,但每個單位不是孤立的,必須與其前後相連貫。因爲事的本身是不能重複;而其前後相連上的「關係方式」,換言之,即其互相關係的樣式,卻可以移用到別的地方。所以對於事依然是和對於物一樣,都必須籀爲公式,方能有所對付與認識。不然我們還是無辦法的。對於物,我們用實驗法去試探,用證實以證明,其結果乃是造成「因果法則」,必須如此方能對付牠解釋牠。對於事亦然,我們亦是從拉長了看,以觀其前後的變遷,其結果到得一個所謂「辨證法則」(dialectic law),必如此方能對於一件事求得其意義。

我們於是便有兩個基本概念:一個是因果;一個是辨證。這兩個基本概念所推演出來的文化亦自不相同。詳言之,即人類用「因果」這個範疇以發掘自然界內「物」的祕密。(因爲從表面上看,自然界是不甚齊一的;經發掘以後,纔發見同因必產同果的齊一性,而可屢試不爽。)同時人類用「辨證」這個範疇以窺探人事界內「事」的涵義。這些都是人類爲了對付外界的物與人事的事而設的。

但我們切不可以爲外界確如實地有「物」與「事」。且以爲這二者是天然的根本分別,或天然不同的兩個種類。須知這二者乃都是我們人類對於外界的對付與解釋之態度。最近新物理學發生了,把自然法則改爲「統計法

則」(statistical law)以後,物與事之間的溝隙,已經塡平了,打通了。把物之齊一性只視為「平均現象」(average phenomena)。關於此點非此處所欲詳論,請參看 Eddington, The Nature of the Physical World p.244。

因此我們知道這只是兩種對付與解釋的態度。對於同一的對象,我們可依其方面各取一種態度,或因便利而決定採取此兩種態度中之一種,或同時採取兩種。大概是我們對付在我們以外不同種類的東西,自須取其平均現象便夠了。而若對付我們自己範圍以內的同等人物,則不能不注重其「個體行為」(individual behavior)。所以物只限於無機界,事則只限於社會界。不過我們須知這兩種並不是完全不相衝突的。如果把牠們當作「觀點」,從這個觀點作中心以觀察一切,則都可演為一套理論在文化上完全不相同。所以有人論到這些地方總是從評價上着眼,以為因果律的科學文明是好;反之有人以為辨證律的歷史哲學是更為眞理。我則以為這只兩種不同的觀點所由演成的兩種不同文化。其間並無優劣可言;正亦不必作比較的評價。

中國根本上沒有因果觀點的科學文化,但卻確有辨證觀點的史觀文化。平心論之,西洋在古代亦未嘗不有後一種觀點。因為前一種是由「實驗」(experiment)而出的;後一種則是訴諸「經驗」(即閱歷)便可成立。所以後一種比較上容易些。不過一個民族苟其歷史愈長,則其對於史觀上的變遷公式更容易有所發見。一個民族倘能根據其所發見的這些歷史公例以對付一切而竟能綽乎有餘,則這個民族決不會感覺另闢新文化的必要。中國之所以沒有科學乃是由於中國人從歷史上得來的知識甚為豐富,足以使其應付一切,以致使其不會自動地另發起一種新的觀點,用補不足。中國人不是沒有學習科學的能力。近數十年來科學傳入以後,中國人對於科學上的貢獻足證中國人的頭腦絕對不比西方人來得弱;反而乃是非常適宜於科學精神。可見因為文化的不同之故,而絕對不由於人種的品質。換言之,就是由於中國自有其固有的一套文化。而在這一套文化上,中國人不必更換觀點即能應付其環境,則便不生有創新的需要。所以外國學者批評中國文化有自足性,想來就是因為如此。至於西方則不然。科學的產生雖不是偶然的,然而科學卻始終在鬬爭中而滋長。所以西方文化是一個內部有衝突的文化。而衝突的發動力就是科學。有人說西方的全部文化史只是科學與宗教的衝突史。我以為從「信仰」「神異」方面講宗教

只是看到其一端而已。其實宗教只是古代人羣傳下來包有思想，知識，見解，態度等等在內的文化之總稱。所以宗教總是代表「傳統的態度」。而科學卻是新起的態度。於是二者不斷地起了爭執。乃因爲傳下來的決不能盡行拋棄，而新出來的卻對於實際生活有其確實効力。這個不斷的衝突中乃有「哲學」。西方的哲學和中國人的哲學在此處很不相同，大部分的西洋哲學專是爲了調解這個傳統思想與新興思想之爭而始起的。不是對於傳統的說幾句「迴護」(defence) 的話，就是從他們的衝突處加以分析，使其各得領域而相安無事。老實說，哲學（西方的）在文化上的貢獻並不居於第一位。不過因爲要調解，要調停，便不能不十二分崇尙「分析」。因爲非用分析不能得調解。其提倡分析的功勞卻是哲學唯一獨有的貢獻。故分析的方法，把邏輯弄得極精密，這乃是哲學的功勞。在此等處上，中國哲學只可名爲中國思想，不能稱爲「哲學」，因爲和西洋哲學的性質很不相同。詳言之，卽中國哲學本身並不是爲了調解傳統與新興之爭而始發展的。西方的情形是文化上愈有衝突，哲學反而愈得發展。中國的情形不然，中國哲學上亦有爭論，例如荀子上的非十二子篇；墨子上的非儒篇。這只是理論上的衝突，而不是因爲文化上已起了矛盾而始有的。西方卽在希臘時代，文化上亦早就有衝突。故西方有一個自身（卽內部）常在那裏起衝突的文化作哲學的背境。中國在文化背境上並不見有衝突；一切中國哲學家所要對付的問題只是文化的「解紐」(disorganization)。換言之，卽是所謂社會解紐。老實說，歷史上從沒有像中國這樣長久的國家。自然其中時時會有文化停滯或下墮的現象。中國哲學家提出一個理想不外乎想把這樣的下墮趨勢加以挽回。所以中國哲學家都是對於事實（卽實際情形）而爭；不像西方是調停於兩種勢力之間的。因爲西方文化常自衝突，所以容易有進步。中國的文化被人稱爲靜止的文化，想來必是因爲此故。在西方是科學家的貢獻大於哲學家；（西方科學家能變更人們實際生活；哲學家只能改良人們的思考態度。）而在中國卻是哲學的貢獻很大。因爲中國思想注重於人事與歷史，如果有一種歷史哲學出現，發明歷史演變的新公式，則必可把社會重新振作起來。因此在對物的觀點上科學是主，哲學只能擔任另外的輔佐職務。而在對事的觀點上主要的任務卻由哲學來擔負。所以這兩種不同的思想文化其關於哲學的地位是不同的。卽以俄國而言，馬克斯雖口口聲聲自稱是科學的，而在我看來，其說依然是一種哲學。今

天的俄國可以說是一個最崇尙哲學的國家。至於哲學是否眞能爲人類造福，那不是一個可以籠統回答的問題了。

再就汎論哲學而言，哲學的出發點與內容有下列的幾種：

有以知識問題爲出發點的；

有以宇宙觀爲內容的；

有以人生價値與道德問題爲出發點的；

有以歷史公式爲目標的；

有以政治與社會理論爲內容的。

而在中國則因爲沒有宗教與科學之爭，所以哲學的任務不會是知識問題。須知知識問題是由理性與信仰之爭以及二者如何安排之問題而始逼迫出來的。其解決方法必須用分析。所以拿知識問題爲目標，以分析爲方法，這是西方哲學的特徵。中國哲學則除了知識論方面以外，其餘亦都涉及。不過有一點比較特別的地方是：以宇宙觀與歷史公式打成一片。因爲中國哲學向來是以宇宙觀緊接倫理學，所以可以一轉而變爲把宇宙觀直接與歷史哲學相連。中國的宇宙觀是見於易經。而歷史哲學則以春秋爲基礎。漢朝的所謂「陰陽家」總是把易與春秋打成一片來講。董仲舒的春秋繁露與班固的白虎通便是很好的例。至於淮南子雖偏於易，而亦是用以說明人事。相傳此類學說始於騶衍。我們從呂氏春秋上看來，似爲當時一班傾向，並非一人一派之說。於是後來乃有所謂「五德」，「三統」，「三世」等等主張，就中三世說，卽所謂據亂世，升平世，太平世者，此種公羊家學說正與西洋歷史哲學上公式所謂正反合者同其性質。此外所謂「禮運」與「大同」亦與此有密切關聯。可見中國哲學中這一方面乃是很發達的。

總之，中國哲學中是確有所謂歷史哲學。不過不完全是從歷史上抽出公例公式來，乃是以宇宙的構造作反映而說明之。這樣以宇宙的變化來比擬人事的變化則必須把宇宙亦視爲「職能」(function) 的配合與交替。所以是職能論的宇宙觀而與西洋人重視「構造」(structure)的思想態度頗有不同。因爲必須如此方能與社會上各人的地位分配相當，與歷史上各時代所負的任命相當，同時使歷史上各時代之間得有一個相當的分配與交替的關聯。這樣便形成了所謂歷史哲學。

但須知這樣歷史哲學其本身乃只是一個政治理論。其目的不僅是說明以往歷史上的情形，乃尤其注重於藉此以預知將來的變化。不但從客觀

的見地上用以預知將來，並且是要使將來的變化得合乎所要求的。從這一點上而言，這一套歷史哲學的理論在本身上正是潘蘭陀 (Pareto) 所謂的 "derivature" 。換言之，即是等於符咒或催眠的口號一類的東西。不過在理論方面而已。其能有效亦和催眠而眞能把人催眠一樣。從一方面說，是騙人，而從他方面說，卻確實見効，故確又不是騙人。實際上人類所製造的理論系統大部分就是這樣一個東西。人類卻一天不能缺少這樣的東西。沒有牠簡直生活不下去。這種理論的力量不但可以驅使一個人去自己尋死，並且可以驅使一羣人都去死。只須理論與其他文化方面相配合而爲一個時代之所需要便能發生這種不可思議的力量。我們明白了歷史哲學只是文化上所要求的理論力量，則便可對於中西哲學上史觀的不同不必從其本身評定優劣，而只須從文化環境與時代要求上看牠們的所以不同就夠了。

附 錄 二

從中國言語構造上看中國哲學

一

本文的目的在於指出中國哲學的特性，換言之，就是說明中國思想的特性。而所用的方法乃是比較法，因爲唯有用比較法方可從所比較的東西中揭出其特性來。現在關於方法先說幾句話。

普通所謂比較法是將二個或二個以上的對象比較起來以見其異同。但往往用這個方法的人們一不小心便會偏於專在指出其相同一方面而忽略其相異一方面。在著者看來，比較以見其相異乃更爲重要。因爲比較以見其相同是近於比附法(analogy)。須知比較法不是比附法。因爲比較法是研究法 (method of investigation)，而比附法是推論法 (method of inference)。國人研究國學近來雖日見進步，然而我總嫌其多用比附法而少用比較法。本文則擬反其道而行之，全用比較法而不用比附法。

比較法與比附法除性質的不同外，尙有：比附法總須從一二個同點來作根據以推定其他，而比較法則不必從相同來着手，雖無相同亦未嘗不可比較。照普通的講法，似乎沒有相同便難以比較。但我以爲我們可以相反來比較。這種以對立或反對來作比較本是很尋常的事，只是人們往往把他忽略罷了。所以本文就意在表明這樣比較法的用處。不是以同點來供推論，乃以相反的異點而明其差別上的特性。我不僅想用這個方法在中國思想的研究上獲得些結果，並且我願把這個方法在本文上作一個實例證明其爲研究中國文化的最好方法。

再有一句話附述於此。就是關於普通所謂科學方法以整理國故。著者以爲科學方法有兩種：一種是自然科學的科學方法；另一種是歷史科學的科學方法。現在的人們往往汎言科學方法而不加區別，這是一件很不對的事。須知在歷史科學上決無法使用自然科學的科學方法。如果自然科學的科學方法名曰「科學方法」，則歷史科學的科學方法便可不名之曰科學方法而當另名之曰史學方法或考證法。現在人們考證國學，所用的方法完全是最後一種。但他們卻以科學方法自命。我總覺得有些跡近影戲。須知這

兩種方法有一個重要點不相同。因爲這兩個方法在前半是相同的，而在後半卻不相同了。在前半同是搜集事例以作材料；設立臆說試爲解釋；用正確的觀察；取分析的態度。然在後半則自然科學的方法注重於實驗。所謂實驗乃是志在於「證實」(verification)。而在歷史科學上則沒有方法以證實以往的事情。因爲自然現象可以重複；而歷史事件卻無法重演。所以自然科學離不了證實；凡不可證實的則在自然科學上便不能成爲確實的結論。現在物理學已由確實而漸趨於紛孥。但這並不足以推翻確實爲自然科學的要素。因爲新起的物理學上問題儘管有爭論餘地；然而其他方面例如化學則總是以證實爲標準。所以在自然科學上決不能完全拋棄證實而另有得結論的方法。至於歷史科學與社會科學（但社會科學亦採取自然科學的方法，故不能完全與歷史科學相同。）則不然。因爲歷史上的事情只有一次。雖可由多種「證據」(evidence)來證明其爲如此。但須知並不能說這些證據已盡夠了。因爲萬一有一個反證出來，至少可把這個推論變爲疑案。所以歷史科學上的斷案只靠證據的多寡與強弱以及有無反證。而自然科學上的卻總得訴諸「證實」。凡可證實的決不容再有疑問。——除非其證實是不完全的。因此我們應得明白現在一班國學家自命採取科學方法乃是一種儱侗之言。眞正的狹義的科學方法是無由用於國學上的。我們正不必因爲所用的並非科學方法而短氣。老實說，凡一種學其對象不同，則其方法當然有若干差別。治國學並不因爲用科學方法而增高其確實，自然亦可不因爲不用科學方法而減卻價值。本文完全用比較法，自信這種比較法並不在狹義的科學方法以內。但卻亦決不承認因爲如此遂致貶價。這是在未入正文以前所應說明的。

二

我研究中國言語的構造，從其特別的地方發見大有影響於中國思想。現在舉幾點來說罷。

第一點是在中國言語的構造上主語(subject)與謂語(predicate)的分別極不分明，換言之，即可以說好像就沒有這個分別。這是中國言語構造上的最特別處，而其影響則甚大。關於對於思想的影響容以下詳論，現在先把這個分別不清的情形講一講。

中國人研究中國文法自馬氏文通以來不可算不多。然而他們總是以

外國文法來比擬附會。他們惟恐外國文法上的格式爲中國所無。總想用外國文法的結構來解釋中國文法。使中國文法亦穿了一套西服。我以爲這種工作在中小學教授上是有用的。因爲可使學生得一些普汎的文法概念。但在研究中國言語文字的特性上卻是有害的。因爲用了一個外國文法通例而硬把中國言語文字亦嵌入其中，必致埋沒中國言語文字的特性。所以我看了中國人講中國文法的書都未能令我滿意。而外國人研究中國言語的人卻有不受此拘束的。卽以高本漢(Bernhard Karlgren 音譯可爲卡爾葛倫）而論，他的見解卽比我們中國人來得透澈。我現在卽用他的例來討論一下。

他說，例如下列一句英文：

Albert's mother gives him cakes.

在這句中我們一看便知其主語是那一個字。因爲第一個字的語尾是有 's 的，乃是所有格，決不能爲主語。第四字是受事格，亦不能爲主語。第五字是多數，不能與第三字相應，因爲第三字是單數的動詞。所以主語只有是第二字。他更舉一個拉丁文的例如下：

Pater amat filium

因爲第一字是主格，而第三字是受事格，在語尾上都顯明的表示出來。我再用希臘文舉一個例如下：

ο παις υπο του πατρος φιλειται

在這句中主語與謂語都異常顯明分別出來。而在中國語則不然。雖則高本漢以爲這樣缺乏語尾變化以表示詞品的情形是進化，然而著者終以爲中國言語與外國言語是構造上的不同，無所謂進化與不進化。乃截然是兩種東西而已。中國言語無語尾變化以表示詞品，則其結果必致主語與謂語在一句中無顯著的分別。現在試舉例以明之。例如：

『學而時習之。』

此處之「學」可作動詞，又可作名詞。而「時習」亦又可作動詞，又可作副詞。所以「學」在這句中是否爲主語的格式絕不顯明嚴正。又如：

『不亦悅乎。』

此句亦沒有主語。或以爲翻作英文必是如下式：

It is....... that........

而不然。因爲若把這兩句完全起來必成爲：

任何人學而時習之;則其人不亦悅乎?

於此既省略了「任何人」,又省略了「其人」。說者便以爲中國文法本與外國文法相同,不過省略之處太多而已。我對於此說不以爲然。現在且把尙書堯典的一節改一下如下:

『放勳光被四表;放勳格於上下;放勳克明俊德,以親九族。九族既睦,放勳又平章百姓。百姓昭明,放勳乃協和萬邦。』

這樣可算有了主語了。然在中國文法上則爲「不辭」。所以中國文法不是省略太多,乃是以省略爲常例。英文拉丁文希臘文亦都有省略,不過他們總是以省略爲例外。而中國卻以省略爲常例。則我們便不可以爲是整句的省略。須知這樣無主語的句子就是正式的句子,初非由整個兒的句子省略後改成的。又須知英文有 phrase 與 sentence 之區別,而中文則根本上沒有。例如:

『關關雎鳩、在河之洲、』

以英文的構造來比附,必定只是一句,而在中文卻確實是兩句。並且更須知近來人們用新式標點加於古文,這乃是一件極強勉的事。有很多很多的古書上文句是無法加以新式句逗的。因爲新式句逗是代表新式文法的。除了近人所作的白話文以外,中國古人的文章句法幾乎沒有是合於新式文法的。所以用新式標點來加於古書,實在是一件幼稚可笑的事。可以說根本上就是鑿枘不相入。現在一班學者對於這一點淺近事實都不能親切看見,可見學者之爲潮流所迷,又安望有獨立的研究呢?

三

中國言語上沒有語尾變化,以致主語與謂語不能十分分別,這件事在思想上產生了很大的影響。現在以我所見可舉出四點:第一點是因爲主語不分明,遂致中國人沒有「主體」(subject) 的觀念;第二點是因爲主語不分明,遂致謂語亦不成立;第三點是因沒有語尾,遂致沒有 tense 與 mood 等語格;第四點是因此遂沒有邏輯上的「辭句」(proposition)。請以次說明之。

先講第一點與第二點。因爲二者是一件事的兩方面,故可合併討論。所謂沒有主語不是說主語不存在,乃是說主語的地位與其謂語的分別在文句上與字形上不能表現出來。如此則主語與謂語便列於同等了。主語與

謂語既是同等，則在思想上便不產生主從的分別，而一律是平等的。

所謂平等就是每一個字代表一個觀念，而這個觀念在本身上沒有任何區別而都是平等的。例如說「走得快」，則此「走」字既可作英文的 run（動詞），亦可作英文的 running（名詞）來翻譯。如依後者來翻譯，則「走」便成爲主語，而「快」爲謂語。反之如照前者來看，則「走」又成爲謂語了。又如：「風風雨雨」。我們說第一個「風」是名詞，第二個是動詞。但亦未嘗不可強辯而硬說第一個「風」是動詞，第二個是名詞。因爲只看你如何解釋。在此處只因爲第一種解釋比第二種解釋可通，並非在文字本身上有何證據。又如：「人語」自然是譯作 man says，但亦可譯作 human speech，二者都很通順。「語」字的性質卻大有不同了。由此可知中國文字沒有語尾變化，便沒有正式的動詞。凡動詞都可以本身不變化而變爲名詞。名詞亦可本身不變化而變爲動詞。須知沒有正式動詞，所以便沒有分明的謂語。這樣情形其影響於思想卻至少有二點可言。

第一點是因爲沒有分明的動詞，所以謂語不分明，而因爲謂語不分明，遂致主語不分明。主語不分明，乃致思想上「主體」(subject)與「本體」(substance)的概念不發達。

雖則馬林奴斯基(Malinowski)以爲初民言語中自然具有「實質的格式」(real categories)。他說，最普遍的就是言語時所指的主體，初民所有的只是一種很粗疏的罷了，但他卻以爲後來一切關於「本體」的概念都是由此發展而出。他名這個很粗疏的「主體」觀念爲 protousia，意在可與亞里斯多德所謂 ousia 相當。著者當然亦承認他的此種主張：即初民言語未嘗沒有「主體」一格。不過中國言語的構造有些特別的地方。確是對於「主體」不重視。因爲在言語構造上顯不出對於「主體」的重視來，所以同時在思想上亦不把「主體」發展爲「本體」。欲明其故，非借用亞里斯多德來作陪襯不能說得明白。亞里斯多德在他的形而上學上講得很透澈。就是說哲學上的本體是由名學上的主體而來。名學上不能無主體，則哲學上便自然會有本體的概念。欲在哲學上證明宇宙不能無本體只須在名學上說明言語不能沒有主體。無主體便不能成爲言語。譬如說「花紅」，即是說「花是紅的」，同時亦就含有「此是花」。所以這個「此」字是不能缺少的。因爲「花」在「此是花」一句中是云謂而不是主體。雖則在「花是紅的」一句中是主體而不是云謂。可見無論如何推到最後總不能不有一個赤裸裸的「此」。

這便是說，一切云謂都是加於主體上的。雖可累積起來，但卻離不開主體。所以亞里斯多德以爲主體是云謂所加於其上的，而其自身卻不能變爲云謂加於他物之上。否則思想上的三個法則，（卽同一律，矛盾律與排中律）皆不能成立。關於亞里斯多德的這種說法我不想在此處多述，將來或許另文作詳細的研究。總之，他是把主體與云謂分作截然不同的兩種。云謂之依靠主體正好像衣裳之被穿於人的身體上。如沒有人的身體則衣裳決不會直立起來。人的身體只能穿衣裳，卻不能自身再變爲衣裳又被他物所穿。這樣則主體與云謂乃是截然不同的了。於是凡成爲一句言語必定有個主體又有個云謂。只有主體而無云謂，則不成爲「言」。只有云謂而無主體則不明「所言」。所以一個成爲言語的句子必須有主體與云謂。亞里斯多德的這個主張實在是根據西方人（狹義言之，卽希臘）的文法。然而這樣的文法卻代表西方人的「心思」(mentality)。亞里斯多德把這樣的西方人思想習慣加以整理作成系統的說明，遂成「亞里斯多德的名學」(Aristotelian Logic)。這樣的名學支配了西方人（廣義的）數千年。現在，如懷特海 (Whitehead) 一流人們雖在那裏反對這種名學，然而西方大部分學術以及日常生活依然是在這樣的名學所支配之下。

我們把這樣的西方情形拿來與中國對照一下，便可發見中國的特點。中國的文句上「主體」的重要旣不分明，所以中國哲學上始終沒有「本體」的思想。西方哲學的本體觀念是和西方哲學的開始同時的。人人都知道西方哲學的鼻祖是泰勒斯(Thales)。他主張萬物都是由水而成。雖則這個思想很幼稚，然而其思想的態度卻把數千年西方哲學的運命決定了。就是西方哲學始終忘不了去追求本體——不論本體是甚麼。照上節所述的亞里斯多德的名學來講，則這個本體又是因爲名理上的主體推出來。卽旣是主體不可缺少，則便有了所謂 particular substance。須知「各自的本體」旣不可缺少，則勢必推至有個「根本的本體」(primary substance) 亦是不可缺少的。西方哲學之追求本體是由西方的名學使然；而西方名學之必須有主體是由西方的言語構造使然。

中國言語上不重視主體以致中國思想上對於本體的概念極不發達。中國最古的哲學是周易。所謂八卦，雖是爲卜筮用的，然亦是文字之始。乃是由觀相而成。故說：『聖人設卦觀象。』其實乃是觀相造卦，用以象徵若干變化的式樣。所以周易在哲學思想上只是用「象徵主義」(symbolism)

來講宇宙萬物的變化即所謂「消息」是也。故說：『生生之謂易。』其中並無「本體」的觀念(即無所謂伏在背後的實體 underlying substance)。雖曾有『易有太極，是生兩儀』一語，然所謂「太極」只是元始的意思。察中國文字對於元始很有許多字。例如「一」字許愼的說文云：『惟初太始，道立於一；造分天地，化成萬物。』可見「一」字和「元」字都和希臘文的 archē 相同。並不含有 Being 的意思。此外如「天」是從一從大。中國古代最普遍的觀念是「天」。但中國的「天」卻不作「本體」來解。至多只能說是可以等於斯披諾刹之所分別的 natura naturans 與 natura naturata 中之 natura naturans，而不是 natura naturata。（按此二語，前者可譯爲「能的自然」與「所的自然」，亦即自然之能的方面與自然之所的方面。）與「天」字相同的有「帝」字。說文云：『帝，諦也。』諦即諦審之意。都是表示一種行爲；偏於能動的方面。儒家更繼承這個「天」的觀念，以爲天是覆育萬物的。這種覆育萬物的德是仁。所以孔子特別提出仁字來。孔子不講形而上學而只講道德問題是正和蘇格拉地相同。總之，中國哲學思想上始終沒有像亞里斯多德那樣講 Being as Being(το ον η ον) 的。老子一派講到「無」字，但須知這是一個消極名詞，等於「非甲」「非人」一樣，不能指一件東西。所以周易也罷，老子也罷，都是注重於講 Becoming 而不注重於 Being。這固然是中國哲學的特性，卻亦是由於中國言語構造上不注重「主體」使然。亦可以說中國言語上不注重主體和中國哲學上不注重本體都是同表現中國人的思想上一種特性。

四

第二點是因爲中國言語構造上不注重主體，以致謂語的存在亦不十分分明，其影響於思想上則必致不但沒有本體論，並且還是偏於現象論(phenomenalism 亦可稱爲汎象論 pan-phenomenalism)。試舉周易來說，即最爲顯明。所以八卦以及六十四卦都是用象徵來表示變化的式樣。不但對於變化的背後有否本體不去深究，並且以爲如能推知其互相關係則整個兒的宇宙祕密已經在掌握中了。又何必追問有無本體爲其「托底」(substratum)呢？可見易經的哲學是完全站在「相關變化」(functional relation 即相涵關係）之上。英人斯太冰(L. S. Stebbing) 女士在其現代名學上說，實驗科學與歷史科學之區分就在於前者應用數學以明其相

涵關係，而可以删除「主體」(the substantive，按亦卽是 subject)，而歷史科學則不能如此。我以爲可以換一句話來說。卽一切用數理來表明的科學可以不用亞里斯多德式的主體與云謂的名字。其他一切科學則仍離不了這個亞里斯多德名學所支配。懷特海與羅素一派人物是受了數學的訓練，所以他們反對亞里斯多德式的名學。其實這樣的名學依然是西方的「心思」(mentality)的代表品。中國人根本上沒有這樣「心思」，所以一切思想不出於這樣的名學。因爲不出於這樣的名學，所以不得不有些汎象論的色彩。又如五行之說，其中所謂金木水火土，決不是像恩陪都克萊斯 (Empedokles) 之所謂四根。因爲他所謂「根」至少有「元素」(στοιχεῖα) 的意思。而中國人的五行則和八卦的命意差不多。決沒有「原質」的意思在內。雖則近人齊思和考證五行之起源以爲最初不過是五種實物而已，然不論是實物，抑是象徵，總都沒有元素的意思。我嘗推其原故，以爲中國人所以偏於現象論是與中國人的造字有關係。中國的字是象形文字。因此中國人注重於觀象。因象而取名。所以須知儒家一流之正名論與辯者一流之形名學都是主張定名必須合乎象。而「理」亦正含於象內。尹文子所謂『名也者正形者也』卽是此意。最奇怪的就是：中國古代思想是以爲象先於物。大抵當時以爲「物」偏於人事，而象則是天行。一切人事必須模擬天行。這個象字和希臘文的 idea 正相同。因爲希臘文此字亦正是「形」的意思。古代人大概總是把「形」與「理」混爲一談。在英文所謂 form 就與 principle 有時很相混。我們應得知道所謂正名都不是如亞里斯多德那樣下定義。乃只是英文所謂 naming 而已。亦就只是因象定名，和西方名學上的「定義」(definition)絕不相同。因爲定義是以意思來限定之，乃是固定或確定一個意義。而與象無涉。須知定義必須「以所屬而加差德」(per genus et differentiam)，這亦正是亞里斯多德的產物。旣必定有「所屬」又有「差德」，則顯然是「被定義者」(definiendum) 與「定義之者」(definiens) 爲二。於是便爲二辭的關係，而不是名實的關係。所以定義是以一辭說明他辭。並不和「正名」一樣，因爲正名是求名與實相符。

說到這裏牽涉到墨子上一段。墨子論辯，以爲『將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑焉。摹略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故；以類取，以類予，有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。』這一段所論其實亦和正名一樣。其中所謂名實

之「實」乃是指「被名者」(referend)，亦卽是「對象」(object)。倘若把「名」等於云謂(predicate)，把「實」等於「主體」(subject)，則「實」便爲一個「不盡者」(something unexhaustible)了。必引出誤解。所謂「以名舉實」就是名必與實相符，然後纔舉得起來。至於「摹略萬物之然」更是所以命名之故。不摹略萬物之然便不能定名。總之，中國思想總是因萬物之然而各定以名；因名而見理；因理而有秩序；於是治亂乃得判分。至於所謂「以類取」與「以類予」乃根據「辭以類行」而來。但於此所謂「類」卻決不和亞里斯多德所謂 genus 相同。於此所謂以類取卽等於取比，取比亦就是取譬。以其相近相似而比之。乃是觸類旁通的意思，並不限於指其有所屬。因爲亞里斯多德的 genus 必須與其主張物有「屬性」(attribute)相聯。換言之，卽必主張物有屬性方可有類可歸。亞里斯多德的定義說，與其他分類說及範疇說乃是整個兒的一套，有密切的關聯。中國人思想對於主體與屬性的分別不十分淸楚，所以對於「類」的觀念亦決不合乎亞里斯多德的程式。須知屬性的存在是依靠主體的不可缺少。旣然「云謂」不十分顯明則當然屬性的槪念亦不會發達。這便是汎象論的一個特徵了。證以荀子上正名篇所說的下列一段，更爲可信。『凡同類同情者其天官之意物也同。故比方之，疑似而通，是所以共其約名以相期也。』可見名由人而定；類由約而成。中國只有唯名論(nomanalism)，而無「唯實論」(realism)。唯名論與現象論又是有相當關係的。

五

第一與第二兩點旣已討論過，現在請討論第三點。第三點就是因爲中國文字沒有語尾變化以致在思想上範疇的觀念不會發達。我此處所謂「範疇」(category)是取亞里斯多德的本義。後來西方學者對於範疇雖各有各義，不限定遵守亞氏的遺規，然而其原始卻創自亞氏。後來之說總不免多少與亞氏有相當的姻緣。按亞氏的說法，所謂範疇有十個，卽「體」，「量」，「性」，「關係」，「位所」，「時」，「處」，「態」，「施」，「受」。後世論者多以爲這是言語的種類。其實亞氏所謂 γενη των οντων 乃是所以狀存在之種類 (kinds of ways of saying 'is')。換言之，卽言語的狀態之種類。這卻和文法有密切關係。「體」是言語上的主辭，如「這是紅的」之「這」。「量」如「我們」之「們」，在西方言語得以語尾表

示之（如英文之語尾加 s）。「性」如「這是紅的」之「紅的」，在西方言語是形容詞，形容詞有一定的語尾（如英文之 -tive）。「關係」亦然。至於「處」卽是空間，在西方言語上有所謂 dative case。「時」是「時間」，卽是文法上所謂 tense 是也。此外「施」與「受」在希臘文更為明顯，卽有所謂 voice（卽格）。凡有三格，曰能動格，曰中性格，曰被動格。都是以語尾變化表現之。至於所謂「態」與「位所」尤其是希臘文所特有的。總之，亞里斯多德的十個範疇完全是由文法上言語的格式而成的。西方的言語是這個樣子，所以纔有這樣的範疇。東方言語根本上不如此，則自然不會有這樣的範疇。

但範疇的觀念卻與哲學有最密切的關係。西方哲學可以說根本是建立於範疇的觀念上。有人下哲學的定義以為哲學是批評範疇之學（criticism of categories)。但我們要比較溫和些，還是採取伯洛德(C.D.Broad)的分類為妥。他分哲學為二部分：一為批評的哲學(critical philosophy)；一為猜想的哲學(speculative philosophy)。如果中國思想上範疇的觀念不發達，甚至於說沒有範疇，則可以斷言中國便沒有所謂批評的哲學了。只能有猜想的哲學。

實際上我們發見情形確是如此。中國哲學上有許多的概念，例如古代的「天」是一個概念；孔子的「仁」亦是一個概念；老子的「道」亦然；後世性惡性善的論爭上的「性」亦何嘗不是一個概念。所以我以為中國哲學的一個特徵是：只有概念 (concept) 而無範疇。要說明此句必須對於概念與範疇的不同加以申述。範疇的特性是：必須附於物而後見。而概念本身是一個「東西」(entity)，範疇則不是東西，僅是一個空的「方式」(form)。中國人所以只有概念是因為中國人只有「實物」的觀念，而很少有方式的觀念。我個人的經驗卽證明此點。我教授西方哲學多年，對於中國人初學西洋哲學的最難使其了解的就是康德一流德國派的方式主義哲學(formalistic philosophy)。而英美的經驗派卻一講卽可以懂的。可見中國人的心思是對於這一方面很欠缺。範疇就是方式，方式是附於事物而存。雖不離事物卻又非事物。例如空間與時間，都是必附於事物的。空間時間卻不是事物之一種。說事物在空間時間上是可以的；但不能說空間時間亦就是一種事物。對於這種附於事物的最好是以語尾來表示，而以語根表示事物。所以有語尾變化的文字最容易表示這種附於事物的方式。中國文

卻都是單字。每一字表示一個事物，是很相宜的。至於亦以一個單字來表示那些附於事物的便容易把方式變爲實物了。所謂 hypostatization 的一種錯誤，在中國文字上最易犯，就是如此。

說者或可以周易來難我。以爲卦就是方式。殊不知方式與象徵在性質上很不同。象徵是代表者，而並不是本物。方式則就是本物，不必用代表。並且象徵本身雖是永恆的，而其所代表的卻是盈虛消息。方式則永是不變的，普遍的，與自存的。可見二者決不可併爲一談。

我在上文說，中國古代思想是以象在先而物在後，這一點和希臘的柏拉圖相同。不過柏拉圖把他的所謂 eidos, idea 發展爲「方式」，爲「法則」，爲「原理」，爲「模型」；乃成爲固定的，靜止的，永恆的了。而在中國則「象」本身卻不會像柏拉圖那樣變爲條理。只能成爲一種「徵候」用以指示變化（卽消息盈虛）。其結果中國遂只有一個相涵關係的宇宙觀，這個宇宙如萬花鏡一樣，一點一轉其餘皆隨之而變；而柏拉圖的思想卻產生一個固定的原理與法則的世界潛存於現象的世界之背後。西方人的心思爲亞里斯多德的名學所支配。西方人的科學卻爲柏拉圖的理型說所支配。中國人科學思想不發達並不是由於中國人缺少對於自然現象的研究熱心，乃是平素沒有一種啓發或助長科學研究的宇宙觀潛伏於人心中。須知西方的科學完全是西方哲學所唆示的。所以我以爲介紹西方哲學於中國只有助長中國人於研究科學時所可有的想像力。已故的丁在君先生把哲學認爲是科學發展的阻礙，實在是太不明西方文化的性質了。

六

第四點是因爲中國言語的「特別點」(pecularity)，遂致很難構成「名學上的正式句辭」(standard form of logical proposition)。名學的單位是辭句，（舊譯命題，似甚不妥。）如果沒有「基本辭句」(typical proposition)，則全套名學的推演必發生困難。

所謂正式辭句當然是依靠主體與云謂，而就中所謂「綴辭」(copula) 亦居重要地位。沒有綴辭便不能表示云謂。在英文上綴辭是 is，卽動詞 to be。卽中國口語所謂「是」。然而我發見中國除了口語的「是」字以外，文言上卻很少有與英文 to be 相當的字。試將「者也」，「爲」，「是」三種以次討論之。

例如:『仁者人也。』『義者宜也。』這兩句話似乎是說:仁是人,義是宜。其實卻不可通。又如說文上天者顚也;帝者諦也。若說天就是顚;帝就是諦,則顯然不可通。胡適之先生因爲儒者柔也,就說儒者是亡國之民,亦是爲了這樣的文句所誤。中國雖有以音相近爲訓的舊例,然而根本原因仍在於「……者……也」這個式子不表示「相等」。換言之,卽不是正式的綴詞。我們不能拿他當作英文的 is 來看待。欲明其故,當先說明音與字之分別。在中文不如在西文爲顯明。以英文言之,如 'Ah' 'Halloo' 都是音,而不是字。明白了音與字不盡相同,則便可知道「者」「也」在最初都是音。說文上這二個都是訓爲具體東西。可見其用爲語助乃完全出於借用。正猶「的」,「底」,「地」一樣,都是代表一個音。如說「我的書」,亦可以寫作「我地書」,又可以寫作「我底書」。但「地」的原訓是另外的一個東西;「底」亦然。凡此都是以音相同而拿來借用的。借用旣久,遂成固定。者與也亦是如此。「者」是代表頓着的音,卽是所謂「逗」。「也」是長音。都純粹是語助。且須知乃是語助之音而不是語助之詞。中國文字最特別的地方是有語助。語助的性質和西方文字的語尾不同。例如;『維鵲有巢,維鳩居之』的「維」就是語助。語助可在語前,不限在於語尾。並且語助是代表音調,好像英文的 accent 一樣。所以英文詩以 accent 的多少卽等於中國詩的五言七言。語助乃是爲了調節音調之用,而於文法無大關係。所以「仁者人也義者宜也」二句卽等於說「仁人義宜」。其加上「……者……也」並不能把他變爲名學上的辭句。

其次是「是」字。雖然在口語上「是」字能與英文 is 相等,而在文言上卻不然。如:

『知之爲知之,不知爲不知,是知也。』

『王之不王,是折枝之類也。』

『我多陰謀,是道家之所忌。』

向例以爲這些「是」字都是動詞。我以爲不然。這些「是」字都只是「此乃」的意思。須知「是」字向與「此」字通。如:『是可忍也,孰不可忍也。』就是因爲中文沒有小句(phrase)與大句(sentence)之分別。如:『知之爲知之,不知爲不知,是知也。』可以作:『知之爲知之;不知爲不知。此知也(或此乃知也)。』『我多陰謀,是道家之所忌。』亦可作:『我多陰謀。此道家之所忌(或此乃道家之所忌)。』可見「是」字在文言上並不能與

英文的 to be 相當。「是」字所以不是動詞，乃因爲中國文可以有時無動詞，例如：『天之蒼蒼者其正色耶。』「耶」字並不是動詞。

再次是「爲」字。此字比較上近於綴詞，但與英文的 is 不同：

『克己復禮爲仁。』

『萬取千焉，千取百焉，不爲不多矣。』

『莊生閒時入見楚王言，某星宿某，此則害於楚。楚王素信莊生，曰：今爲奈何？莊生曰：獨以德爲，可以除之。』

這些「爲」字都兼有「成」的意思。以英文來論，可以說都含有 become 的意義。所以和英文的 is 不完全相同。我們可以說中文的「爲」字等於英文的 become 與 is 二者。或可以說其意義在此英文兩字之間。但須知英文的 is 有「存在」(to exist)的意思。所以英文的 being 一轉卽爲 existence。但中文的「爲」卻沒有「存在」或「有」的意思。這個分別和上述的現象論大有關係。因爲中國人思想只講 becoming，不講「本體」(being)，所以中國文字上沒有正式與英文 is 相當的動詞。

此外尙有「係」字與「卽」字。按「係」字想卽由古代的「繫」而來。「卽」字是否動詞，其性質不易明瞭，現在不願多討論。

總之，中國言語構造上有時可以沒有動詞，而所有動詞又沒有可作正式綴詞的，以致正式的名學辭句無法顯明成立。因爲照亞里斯多德的傳統名學講，綴詞是必要的。例如：「彼走」(he runs) 可以改爲「他是在那裏走」(he is running)。又如：「彼奏提琴」(he plays the violin)可以改爲「彼是奏提琴者」(he is one who plays the violin) 或「他是在奏提琴」(he is playing the violin)。每一句都不能沒有「是」字。雖則新式名學以爲這並非必要，然著者卻以爲這個形式乃是標準式。倘沒有標準式則必定很難表現正統的名字。因此我可敢斷言：中國人的心思根本上是「非亞里斯多德的」(non-Aristotelian)。至於白話文上有「是」字，或許是後來的進步。

七

總括以上所論，我以爲從中西哲學的異同上比較研究可藉以明白中西的心思有所差別，用言語構造來更爲有力的佐證。現在有人主張中西文化之分只是古今之別。所謂有古今而無中外是也。我以爲就經濟方面的物

質生活來說，我是承認此說。但就民族的心思來說，卻不是如此簡單了。我們不能不承認旣有古今又有中外。我們決不能把中國人的心思當作「初民心思」(primitive mentality)看待。

附錄三

思想言語與文化

一

本篇的目的是想對於所謂「理論的知識」做一個比較滿意的解釋。亦可以說這就是一種知識論。原來我這個意見曾蓄在心中有好多年。最初使我得着一些暗示乃是由於我發見西洋哲學上的問題大半不是中國人腦中所有的問題。我因此乃覺得西方與東方在心理上，換言之，卽在思想的路子上，確有不同。根據這一點，又使我不得不承認西方人所有的知識論不能不加以修正。因爲西方人的知識論是把西方人的知識卽視爲人類普遍的知識，而加以論究。然殊不知西方人的知識僅是人類知識中之一種而已，在此以外，確尙有其他。這是使我所以有此種思想的最初啖示。後來看見德人孟漢(Mannheim)之書 Ideology and Utopia, 以爲從社會學以研究知識，可以得着一個同志。但我讀了他的書以後，依然覺得他的態度和我不同。原來從社會學的觀點以研究知識，這是由馬克斯派所啓發。不過馬克斯派對於「社會」的解釋和我們卻有不同。馬克斯派所謂社會依然只是經濟組織的總稱，其中的要素尤在階級的分野。所以他們所謂社會學的知識論在實際上不啻是階級性的知識觀。詳言之，卽不外乎對於某時代某種思想求其階級的背景(卽代表階級的利益)而已。這種知識論而名之爲社會學的知識論實在不切。其實社會關係之影響及於思想卻不止在於經濟的階級一點上。所以孟漢的優點卽在於能超過此界限。但我對於他仍有不滿意的地方。卽他所論究的依然是具體的思想。換言之，卽某某主義或某某學說等在社會上流行的思想。對於這種具體的思想，分析其中所含的社會關係本是一件應該的事。無如必須知道每一個社會上具體的思想必有其所用的範疇。而這些範疇依然可從社會的觀點去加以研究。所以我的目的是偏重在於研究這些範疇。換言之，卽我所注重者不是社會上的思想，乃是思想背後的骨幹。以問題的性質來論，我這樣的問題卻和康特(Kant 舊譯康德，今改此取其音更切近而已，)相同。康氏研究知識就是專注重於知識中的根本條件。我以爲康氏式的知識論是正式的知識論，換言之，卽凡知

識論必須討究知識之格式,不必涉及具體的思想。不過康氏知識論在他本人以爲是討論人類思想中所普遍含有的範疇,而在我則以爲依然只是西方文化中所普遍含有的思想格式而已。我這個主張並不含有以爲人類思想上不能有普遍的範疇,而只能有各民族各文化上的思想格式;我亦承認人類知識有其絕對公同的地方,但卻不是康氏所指出的那幾點。這話已出題外,現在請不深論。總之,康氏的知識論旣不能跳出西方人的知識範疇以外,所以他的企圖依然只是想從知識之根本問題上奠立西方人的傳統態度。換言之,他亦未嘗不受當時的影響;他是想藉知識問題來救濟形而上學。所以他想從人類普遍的理性上着眼,以爲此着如能辦到,則傳統的人生態度便得有安頓處了。到了我們的今天,似乎人生的安頓不必求之於形而上學。所以我們的問題已不是康氏當時的問題。因此我們雖必須有一種知識論,但卻不必以知識論爲救濟形而上學之用。所以我的態度便與康氏不同,毋寧與斯本葛拉 (Spengler) 相彷彿。就是我以爲思想上的範疇,其出現與差異都可歸之於文化。某種文化卽當然有某種範疇。並不是某種文化包含有某種範疇,亦不是某種範疇產生某種文化,原來範疇的成立與文化的成立只是一件事。因此某種文化當然包含有某種範疇;某種文化所以形成當然亦就是靠了某種範疇。這只是描述的不同而已。其間並無因果相生的關係,不過二者同表現一個事實罷了。但是我只是一個研究哲學的人,自己不敢說對於文化史與社會學以及人類學有所造詣;所以我今天從文化的見地來解釋知識,是否是文化社會學者的眼裏亦認爲有當,那是我所不能預期的了。我這個見解是由於研究哲學史而有所發見。我現在只能依然仍本着這樣立場來說出我的發見。至於這個見解是否從文化社會學方面亦有價值,則須請他們專家來估計了。或補充或修改,便都不是我的事。

以上所說雖只是一個開場白,然其中卻共含有幾點:(一)知識論與文化史應該打成一片;(二)不僅具體思想有社會的背景,卽名學方式與思想的範疇都有文化的差異性;(三)東方人與西方人在思路上有不同卽可以此說明;(四)藉此可以知道西方人的所謂「哲學」究竟是一件甚麼東西。這幾點都是下文所要充分說明和討論的。而最後著者更大膽地自立一個知識論:以爲必須有這樣的一個知識論方能使上述各點的問題得着一個圓滿的解決。

二

本篇中所謂的「知識」應得加以限制。普通分知識爲官覺的知識與概念的知識。例如一個桌子，一個椅子，都是由於目見手摸。這是官覺的知識。至於如云自然界有齊一性，又如云宇宙有一個全能的主宰。這些便不能求徵驗於官覺。所以因果「目的」等都是概念的知識。不過我們必須知道不是官覺的知識能在概念的知識以外，亦不是概念的知識不與官覺的知識相混合。實際上任何概念的知識都含官覺的成分在內。且官覺的知識亦無不常爲概念所左右。所以這個分別不過爲了研究的便利而已。本篇所要研究的不是官覺的知識，而只是概念的知識。因爲概念的知識反而能以左右官覺的知識，所以其重要性乃在於官覺的知識之上。這是一班經驗派學者所忽略的，而我們從文化的觀點以看，則必反而側重於此。我在本篇開始時首先提出「理論的知識」一辭亦就是意在藉此表明現在所討論的知識是限於以概念的知識爲題材。

所謂概念的知識亦就是解釋的知識。於此所謂「解釋」便是使用概念之義。例如我看見一朵花，這是官覺的知識。但我若對於花加以解釋，如云花是由葉變化而成，如云花的形成是爲了傳種，這便是解釋的知識。在這些解釋中至少是使用下列的概念：凡事物的產生必有其原因；每一個變化都有其緣故。至於結果成爲「進化」之概念，更可說是由於解釋而得。所以解釋的知識，以其內含有概念以及結果歸到概念，亦就是概念的知識。因爲概念的使用就在於解釋官覺上所見的事實。可見概念的知識亦就是解釋的知識。解釋的知識亦就是理論的知識。

說到此使我不能不提及意大利社會學家潘蘭陀（Pareto）的主張，以與我此說相比較。他亦知道所謂理論的知識其中包含甚雜：有敍述的部分，有公理的部分，有具體的部分，有懸想的部分，此外有訴諸情感的部分，雜有信仰的部分。於是他把理論的知識之內容分爲兩大類：卽徵驗的與非徵驗的。再其次又以名學的與非名學的二分類相結合。遂有（一）名學的而又徵驗的；（二）非名學的而爲徵驗的；（三）非徵驗的而爲名學的；（四）非徵驗的而又非名學的。（見 Pareto, The Mind and Society 第一册第八頁以下。）我且不詳述其說。現在所要說的就只是他所謂徵驗的正是在本文所謂理論的知識以外的。所以我們亦可以拿他的區分而應用

於此。就是凡徵驗的都是不屬於解釋的。雖則解釋的總是包含有徵驗的，然而卻不能反之。這樣說法更可使我們對於理論的知識之範圍得有一個比較明切的認識了。不過他又有名學的與非名學的之分。他亦知道非名學的部分不十分居重要地位。而我則以爲「名學的」一辭其意義亦甚含混。大體人們的思想不必盡合乎形式名學，然卻不能謂其不合於名學。所以我們所講的不是形式名學而只是「實在的名學」(real logic)。(其實形式名學亦是被實在名學所左右。下文所言，即證此理。)若以此種名學而論，中國人的名學就與泰西人的不同。印度人的又與中國人的不同。名學乃是跟着文化而走的。西方人往往以爲他們的名學是人類共同的唯一工具，這乃是一種錯誤的見解。關於此點當然在下文再須詳說。現在不過只提到名學的與非名學的之分別實在是不重要的。因爲沒有一種理論的知識，其自身不含有一個實在的名學在內。所謂非名學的理論知識實在只是妄想與胡說。我們沒有工夫去討論這些不重要的東西。潘蘭陀對於非徵驗的理論以爲其承認或拒絕的標準乃在於情感。於是有所謂「情感之名學」(the logic of sentiment)。這一點見解是很精闢的。但必須把徵驗的知識除外。所以我們今天所要討論的那種知識只是解釋的，屬於概念的，不在徵驗範圍以內的。

新興的維因那學派亦看到這些地方。就中如卡那魄 (R. Carnap) 即以爲有事物問題與名學問題之分。所謂事物問題是對於事物發生問題；而名學問題則是對於關乎事物的言語與名辭以及論斷而發生問題。(見 Carnap, Logical Syntax of Language p. 277。)這樣的分類亦很可以幫助我們。即我們須知有許多知識不是直接對於事物的，而只是關乎對於事物的見解的。這種知識在人們生活中實居大部分。現在我們所要討論的就是這類的知識。

這一類的知識，用實例來舉之，可以說就是政治思想，社會思想，道德見解，與哲學思想。至於宗教信仰中的理論部分當然在內。科學的知識除了實驗的以外，凡屬於解釋性質的學說自是亦屬於此範圍。

三

在討論這一類的知識以前，先要弄清楚一點。就是所謂徵驗的知識反爲概念的知識所左右。這一點在外國幾爲學者所公認。而在中國則一班提

倡科學的人,例如丁文江等,却從未注意到此。現在爲了使國人得一個正當的了解起見,所以對於這一點特別說幾句話。

懷特海(Whitehead)論這一點最警闢:他說所謂科學乃是兩種知識之會合。一種是直接的觀察。另一種則爲總括的解釋。他名前者爲 observational order, 後者爲 conceptual order。他告訴我們說,前者是常由後者以說明,用後者以補充之。究竟何者在先,雖爲歷來學者所爭論,然而追溯原始,縱使越人類而及動物,亦無不見二者互相並存。不過新的觀察卻可改正原有的概念;新的概念亦可另闢新途徑於實際觀察。他於此更舉物理學的進化爲例。例如牛頓的物理學就是以一塊一塊地物質爲如實的自己存在作起點。根據這個乃遂有絕對的動。因而有絕對的空間與時間。至於近代則把一塊一塊地物質只認爲一個中心點,在空時的格構中,而其各方面則普遍於其間。這樣便把所謂「單純定位」(simple location) 拋棄了。可見我們對於物理的見解完全跟着我們所用的「概念格局」(conceptual scheme) 而轉移。除了懷氏以外,(懷氏之書爲 Adventures of Ideas. Chap. IX. 讀者請詳閱之,)尙有美國物理學者林忍 (V.F.Lenzen) 著有 The Nature of Physical Theory。在其中卽歷舉物理學上根本概念之變遷與其沿革,而每一個概念起了變化便隨之發生一套新物理學說。本篇目的不在於討論此點,且著者本人對於此種科學亦非所專長,所以不欲多論。不過用此以證明凡徵驗的知識卽由官覺而得的知識,其實皆是在暗中爲非徵驗的知識卽概念的知識所左右,所指導的。徵驗的知識自然可以訂正概念的知識,這是很顯然易見的。故這一方面容易爲人們所承認。至於概念的知識在暗中指導官覺的知識則很爲人們所忽視。這一方面乃是我今天願意特別注重的。其實此事亦復甚爲明顯,一經說破,我想大家必定都能首肯。我所以欲大家注意於此點的緣故不外乎想告訴大家以理論的知識在我們人類的生活上實在比實證的知識居重要地位,且可以說是占大部分。

並且我們更應得知道徵驗的知識總是由五官的官覺而證驗。所以總是屬於個人的。屬於個人的卽不啻謂其非社會的。因此官覺的知識不能成爲社會的知識。但任何個人的知識不能沒有社會的成分。這些社會的成分只能在解釋的知識中出現與存在。亞歷桑逗(S. Alexander)告訴我們說,眞僞問題是有社會性的,不預先有社會不能講眞僞。這句話十分有見地。

須知眞僞之分止能見於解釋的知識，至於知覺的知識則總是屬於個人本人所私有的，卽不發生這個問題。所以官覺的知識看去甚爲重要，而其重要性是顯然的。非徵驗的知識看去好像不重要，而其實是因爲他的重要性是隱然的。根據此理，我乃大膽地主張凡理論的知識都是含有社會性的，請詳論之於下段。

四

我的理由甚爲簡單：卽凡理論的知識都是言語的知識。換言之，卽用言語來表出的思想。學者稱之爲 linguistic thinking。須知言語是社會的產物。雖則兒童的言語是有些專說給自己聽的，而無論如何凡言語必是預想有個聽者。所以言語在根本上是社會的。並且我們更應知道在原始時代，言語常卽視爲實物。知識愈低的民族對於言語的魔力愈感受得着。差不多他們的情感可以完全用言語來決定。例如我們對於知識低淺的人，若駡他是個賊，他必定大怒。但對於知識複雜的人，則只須他自信未曾偸人家的東西，他便可一笑置之。我們可以拿言語支配力的強弱以測量這個民族的智力發達的程度。這些情形已有近代對於兒童心理的研究以及對於初民心理的研究充分證明了，茲不詳述。

這些議論好像只是揭穿言語與實物之不盡相符，因而主張人們的思想應該從言語解放出來。其實這乃是一方面的見解。古往今來的哲學家無不看到言語的限制與束縛。總以爲眞正的思想非言語所能捉得住。這些議論並不見得眞能表明人類思想的發展。老實說，在人類思想的發展上與其說言語是個阻礙，毋寧說言語是個助力。因爲從人類的全史來看，言語的創造與變化實在是代表思想的生長與發達。須知言語與思想在根本上是不可分的，任何思想必須以言語來表現。凡不能表現的大概可以說幾乎可以不算爲思想。雖則言語與思想並非絕對的同一，然而二者卻不能分離。所以我們得確定的說：言語的變成複雜就是把思想使其發展。言語上名詞的進化就是思想的進化。不是言語限制思想，言語阻礙思想；乃是言語創造思想，言語伸展思想。人們以爲思想是固有的，因言語有新出來的名詞遂致思想得有發洩的機會。其實這是錯誤的。言語上每有新名詞創出，每有新結構產生，都足以把思想推進一步。這乃是言語激發思想，或言語啓迪思想。所以若說思想如囚犯，言語如監牢，監牢愈寬鬆，則囚犯愈自由，這實在

不切於實際。而實際只是思想隨着言語的進化而變爲複雜。這一點是我們所應注意的。如果把這一點(卽思想隨言語而起)與上述一點(卽言語是社會行爲)合而觀之,則可知人類的知識,除了本人五官徵驗的一部分以外;全是社會的,或換言之,卽人們的心理都是爲社會的浸染於不知不覺之中。

關於思想爲社會情況所左右,學者遂發明有所謂「知識之社會學」(Sociology of Knowledge)。但這種研究只看到人們的思想受了當時社會上無形或有形的勢力所左右。而尙未見除此以外卻還有很遼遠的社會影響亦在那裏暗中支配着。我們名這種遼遠的影響爲文化的關係。所以人們的思想除了現時的社會上利害關係所影響以外,還須受傳下來的文化所薰染與浸透。當時社會的環境所決定於人的思想的是其思想中的趨向;傳下來的文化所決定於人的思想的是其思想所依據的格式。這些當然都是所謂解釋的知識。解釋不同卽有不同的文化,人們生在不同的文化中自然亦習爲不同的解釋了。所以我用文化以說明範疇,用範疇以說明民族間(如中西)之心思不同。孟漢與馬克斯派雖都見到此點,但卻忽視文化的遼遠影響。而獨有斯本葛拉能暢達發揮之。讀者請看其 The Decline of the West 一書,我不欲一一詳述了。

五

斯氏說言語的發展有三個段落。第一是名字的出現。第二則爲文法的使用。第三爲由動詞的出現而句成法(見前書 Vol. II, p. 145)。而我則以爲他的說法太細微了,我們只須大略地說一說就行。我主張言語的進化應分兩個大段落。第一個是表情的「姿勢言語」(gesture language);第二個是達意的「意思言語」(meaning language)。第一種的傳達在以說者的姿勢喚起聽者的姿勢,而聽者由姿勢的表出來方使兩心打通。這只是情感的表現。在這樣的表現上把雙方的情感得打通了。至於意思言語,乃是把意思卽藏在文法與句法中,由言語的格律與結構而使聽者自得了解。這兩個分別卻十分大,幾乎是個鴻溝。我們可拿達爾文(C. Darwin)研究人類與動物的表情作參考,卽可見鳥鳴虎嘯就不啻人類言語的先河。所以在姿勢言語上是以表現情感的狀態與神氣爲傳達的媒介。而在意思言語則文字的變化與句法的構造便大有關係。不僅聲音有變化,並且其重要點在於有組織(卽上下與前後的關係)。由前一段而進化到後一段,實在是個大變

化。這些自有進化論者去討論，我不是研究這個的，因不多述。我所欲說的只限於後一段落式的言語與思想的關係。

因為言語有了文法（按 grammar 應為「字法」，現在從通行所譯，）與句法以後，乃始能有名學（即邏輯），在此我們便得一述名學的性質。西方的名學家總以為名學的對象是人類理性的規則。這個見解不甚得當。即以亞理斯多德的名學而論，我們可以顯然看見大概是根據希臘的文法。換言之，即為希臘文法所左右。後來拉丁與法英德等文法又大概是在相類的系統下，所以亞氏的名學隨變為西方人的普遍適用的推理規則了。然而用於中國人的心思上卻必見其不相合處。足見亞氏名學乃是根據西方言語系統的構造而出來的。所以我們對於名學不可跟着西方的名學家，以為這是人類理性的規則。而應得主張名學雖是研究人類理性的法則，但這個理性卻是在言語中表出來的。離了言語便無這種理性的規則。這句話中所謂言語雖亦可以說是指任何種言語。因此學者遂謂名學有異於文法。其故是由於名學不限於何種言語。殊不知名學雖可適用於不限定為何種的言語，但卻亦決不能外乎言語。既然名學所引為對象的是宿於言語中的理性規則，則這個理性的表示必在暗中為言語的格式所左右。所以不同的言語總有多少足以影響名學。我們倘研究中國人的言語與中國人的思路以與亞氏名學相比較，便可恍然大悟了。我在前作（從言語構造上看中西哲學的差異，載東方雜誌卷 33 第 7 號，）曾舉一個很顯明的例。例如西方傳統名學上的「主謂式句辭」(subject-predicate proposition)便為中國人所無。譬如在英文云 He beats his wife 乃是關係式(relational proposition)，而 He is beating his wife 便是主謂式，因其中有主語與謂語的分別。但在中文卻只有一個：即他打老婆。如云「他是打老婆」在說話上有之，而文言始終無此形式。其實二者沒有分別。因為我們必須明白中國虛字的由來。中國的虛字只有語勢（即語氣）的作用，而根本上並不十分含有文法的使命。所以二者在文法上沒有區別，而只是在輕重上有不同。即後者比前者來得重些。而文言則往往略去這個注重的語勢。關於中國虛字，下文尚須詳論。現在不過姑舉一例以明言語左右名學而已。須知亞氏名學根本上是依靠這個主謂式句辭。倘使改變這樣句辭的形式，則亞氏的傳統名學便有許多地方大大發生問題。我們根據這個道理乃可進而討論中西的言語構造不同及其名學方式不同之影響。

六

我始終主張西方人的思想離不了亞氏名學的支配，雖則後來名學發達已超出亞氏的範圍。而近來的數理名學只是關於名學中的一部分；若以數理來統一名學，並不能辦到。所以傳統名學依然是在西方人腦中的「活的名學」。據我研究，亞氏名學中的「十倫」(ten categories) 以及修改後的「五旌」(five predicables)。都是根據於希臘文的文法。不僅此，即「定義」與「分類」(division)亦是從五旌與十倫而來的，所以亦離不了文法的關係。此外，亞氏所謂「錯誤」(fallacy) 尤其是基於希臘的言語。這些全是言語的關係。

除了上述的很顯然可見者以外，我確發見亞氏名學的基礎是建築在所謂主語與謂語式的句辭上。此種句辭就如英文的 it is; 這個 'it is' 亦等於 it exists, 其實這只是因爲這個動詞 to be 含有「自己存在」的意思在內。我以爲西方的名學與西方言語中有 to be 的動詞大有關係，(現在姑以英文論，英文的前身是希臘與拉丁，然在於這一點上，卻是大體相同，所以拿英文似乎即可作代表。)因爲西文的 to be 動詞有自己存在的意思，所以西方的名學根本上就建有「同一律」(law of identity)。而同一律卻是西方名學的唯一基礎。一切名學的規則都歸根到同一律。沒有了同一律便不能有名學的推論。因此我名西方名學爲「同一律名學」(identity logic)。換言之，即這個名學統系是以同一律爲柱石的。同一律不但支配一切名學的演算與推論，並且還在暗中左右那些思想上的概念。例如亞里斯多德的哲學便完全是由這樣名學而成。他所謂「本體」(substance) 就是由「主語」(the subject, 如云 it) 與動詞 to be 而引伸出來的。在主謂式的句辭上主語絕對不可缺少。如果缺少了，便不能爲「句辭」(proposition)。從在名學上主語的不可缺少遂一轉而變爲在思想上「底層」(substratum)亦是不可缺少的了。如云甲是乙。甲乙二者所以能連綴在一起必定是靠着有一個底層，以連合之。更以淺顯的例來說明，如這個是黃的，又是硬的。這個「黃」與「硬」當然是所謂「屬性」(attributes)，但每一屬性必有所附麗。他所依附的就是底層；由底層乃生有「本體」的觀念。於是這個本體乃變爲無盡的泉淵。凡有形容都變爲屬性。但凡屬性所云謂必係對於一個本體而施。所以本體在思想上爲絕對不可缺少。因此在言語

上主語亦是絕對不可缺少。這便是西方哲學史上無論正反各方的討論而總不能把本體觀念不列爲一個問題的緣故了。至於動詞 to be 亦是西方言語的特色。因爲這個動詞可以含有「存在」的意思,遂可一轉而爲名詞'being'。西方哲學上的本體觀念完全是從這個字出來的。亞氏的本體觀念就是根據這個字而推出。此外,西文的 it 亦是有相當的奇怪地方。他是一個不定的指示。他只能「有」而不能「是甚麼」。一旦是甚麼而分明了,則主語與謂語便相合了,亦就是本體發爲屬性,屬性與本體合一了。屬性與本體雖合一,但仍不能說本體不存在而只有屬性。所以「存在」與「是甚麼」分開爲二事,這乃是本體觀念所產生的根本要件。而這個要件唯由西方言語結構能表出。如云 it is,在中文爲「這是」便不是一個整句。而西方言語系統則只須有主語,有謂語,便得成爲一個完全的句辭。我們讀柏拉圖的書的時候常必發見希臘文的這個動詞其本身富有意義。而許多哲學問題是從這裏引出來的。我嘗說有許多哲學問題其本身只是個言語問題,(我這句話與維因那派不同,他們以爲只須把言語弄清楚了,有些問題便不復成立;我則以爲這些由言語而成的問題完全表示人們情感的要求,亦是不能消除的,下文當論及此。)亦就是看到這些地方。這幾點以與中國來比較便見其很不相同。第一,中國言語不必須要主語。換言之,即主語常在省略之列。因爲主語常被省略,我們便可推知主語並不是不可缺少的。例如:「學而時習之不亦悅乎?有朋自遠方來,不亦樂乎?人不知而不慍,不亦君子乎?」悅與樂以及爲君子的主體都沒有提及。又如:「苟志於仁矣,無惡也。」志於仁的主體亦未提。至於如:「俎豆之事則嘗聞之矣;軍旅之事未之學也。」這顯然是把「我」字略去了。現在不過隨手取論語來翻出一二條以示例而已。其實這種例眞是舉不勝舉。第二,中國言語中沒有和西文動詞 to be 相當的字。如口語的「是」便不能有「存在」的意思。至於文言的「爲」反有「成」的意思,有幾分似英文的 to become。而在英文 becoming 卻與 being 正相反對。第三,中國言語上無論口語的「這」與文言的「此」或「其」都不能與 it 相當。「此」只是英文的'this'。這個字是有對待的。「此」是與「彼」相對待的。不能成爲一個「不定者」(the non-definite)。總之,因爲中國言語上沒有這些情形,所以中國思想上不把「本體」當作一個重要問題。這便是言語左右思想,言語引導思想的一個實例。我們亦可在言語與思想的兩點上看出中國國民性在心思方面有與西方不同的地

方。現在請接着討論中國人的思路是怎樣的。

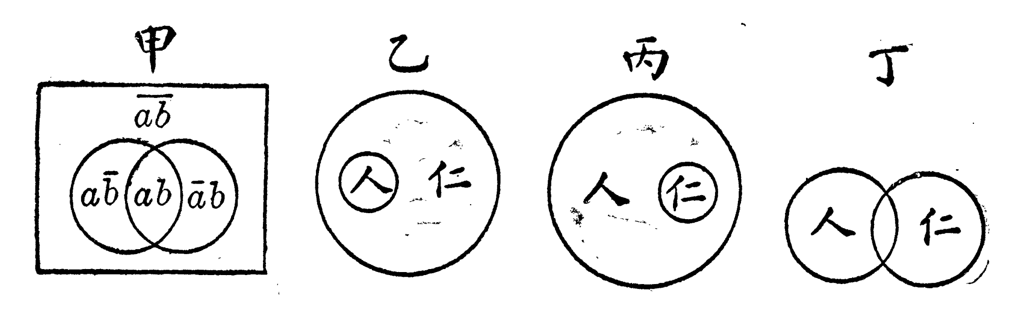
七

我們要知道中國人的思路的特點必須先明白西方名學以資比較。我在上段已說過,西方名學根本上是建築在同一律。(至於所謂矛盾律與排中律只是同一律的附律。)分類,定義以及三段論法(甚至於轉換與對當)無不基於此。這些原是互相關聯的。實在是一套。而中國人的思路根本上不適用這一套。所以我說中國人的名學系統(姑名之曰系統)是不建築在同一律上的(logic without identity)。先以分類來講(按 division 應爲「區分」不必盡爲種類)。西方名學上的分類因爲基於同一律,所以必須爲「二分」(dichotomous division)。卽「甲」與「非甲」,「文學書」與「非文學書」。又如「甲」與「乙」,「善」與「惡」,這不是二分。因爲甲乙以外倘可有丙;善惡以外倘可有不善不惡者。所以分類的規則必須要「盡」(exclusiveness)。但中國人的思想則不注重於此點。總是大小對稱,上下對稱,善惡對稱,有無對稱。並且把他們認爲是相倚靠的。如老子上:「有無相生;難易相成;長短相較;前後相隨。」我認爲這種思想是另外一套名學。下文容再論之。其次我們要討論到定義。西方名學上的定義是必須使「定者」(definiendum)與「定之者」(definiens)之間能畫一等號,例如三角等於一個平面形其邊爲三條直線所圍繞。但中國人的思想卻總不想到這個問題。古代最重要的思想是「天」。但說文上:「天者顚也。」以人的頭頂來訓天,乃是說天在人頭上。然在人頭上的卻不一定是天。雲,月,風,雨,甚至於飛鳥,都是在人的頭上。可見這種「指事」的詁訓完全與西方所謂定義不同。這一類的情形在中國古書上太多了。如:「仁者人也」;「義者宜也」;「禮者履也」;「庠者養也」;「校者教也」;「政者正也」;「儒者柔也」。我現在不欲多舉。總之,在這裏還有一個奇特地方:就是這些訓義不僅不是西方式的定義,並且還含有音的相通(卽相近)。以音相通而能變爲訓解,這在西方名學上是不可解的。因爲名學總想求得離言語而獨立。而這種以音爲訓乃只是言語上的關係,不能含有名學的意義。所以我們可以大膽地斷定說:我們遍檢古書絕對尋不着有類乎西方式的定義的文句。再其次我們要論到中國文上的「非」字與「不」字。例如云「甲非乙」。在西文可以斷定其爲否定或確定,只看其動詞爲何。如 A is not B 是否定;而 A is

not-B 則不是否定。在中文的「甲非乙」，卻不知與西文的那一個相當。或可以說都可通。這一點雖不甚重要，然而「換位」(conversion)便成爲不必要了。換位旣不成立，則「對當」(opposition)亦不能成立。所以中國人的思想是根本上不能套入於西方名學的格式內。而中國人所用的名學只好說是另外一個系統。

我對於中國人所用的名學姑妄名之曰「相關律名學」(correlation logic)。或更冗長些，名之曰兩元相關律名學(logic of correlative duality)。卽這種名學注重於那些有無相生，高下相形，前後相隨的方面。這種思想充分表現的是周易。雖近代考據家不承認周易是最古的一部書，然而我們對於其中的思想卻不能不認爲是中國的正統思想。這種思想的最顯明的表示是所謂「一陰一陽之謂道」。因爲這種思想的方法是想到陽便預想有陰，想到陰亦便預想有陽。二者相待而相成。至於剛柔，進退，吉凶亦是如此。用流行的語來說，可以說這種思想方法是所謂「辯證法的名學」(dialectical logic)。不過此名辭的涵義太複雜，用於此處亦不甚切。所以我不願意如此說法。要之這種思想是和用同一律的不同。用同一律以思想是注重這個東西的本身的同一。倘使無論名詞或句辭若沒有自身的同一，便不復能說話。而這種用相關律來思想的卻正由相反以見其相成。不僅在句辭與推論上可以如此，例如：死而不亡；大音希聲；大象無形；守柔曰強；大言若訥；福兮禍所倚(皆見老子)，卽在名詞上亦可以看見有這樣的情形。如說文以「出」而訓爲「進」。於「亂」而訓爲「治」。近見董璠先生有反訓篹例一文，所舉甚多，茲不詳引。我對於這樣的反訓卻另有一個解釋，與歷來不同。我以爲這並不是一個字而兼含正反二義，乃只是一個意義必須由其反面而明。如云「出」則必有待於「進」，無進則無出，換言之，卽無進便不能有出。「亂」與「治」亦是如此。此外如「貢」與「賜」的關係亦可以此類推。所以我們中國人的思法是不倚靠同一律的，而只取「對待」的關係爲出發點。這樣思法顯然是另外的一個系統。這樣系統恐怕與中國的象形文字有關係，象形文字是只注重於象(詳見下文)。所以中國人只講象與象之間的互相關係，而不問象的背後的本體。因此遂發生相關或相對，後來順着這個趨勢，在文學上乃有駢文與律詩的創造，是外國所無的。現在講這樣名學與西方名學之比較，先言分類，則必不能是二分，如甲與非甲。而只能用對立，如善之與惡，入之與出。至於定義亦不能有，而只能由反義以

明之。如「妻」爲「有夫之婦」，在西方名學便非定義，換言之，卽犯了循環定義的規則；然在中國則只有如此。所以「夫」卽爲「娶有婦者」。中國詁訓上有「轉注」大都是如此，甚至於「假借」亦有這樣的情形。例如「買」字可注云「賣也」。而於「賣」字又可注云「買也」。二字並非同一意思，卻只是因轉而明。因爲買賣本是一件事，只由觀點不同而有異稱。因爲中國言語有這樣的情形，所以根本上不注重同一律。因爲不注重同一律，所以同時在言語上我們求不着有等於英文 is 的字。我在前作曾詳論之。我以爲中國言語上的「……者……也」，始終沒有表示同一的意思，換言之，卽決不含有主語與謂語的形式。如云「仁者人也」。決不能說「仁」是 subject 而「人」是 predicate。「天者顚也」亦是顯然的。我們旣不能以「人」



來表述「仁」，以「顚」來形容「天」，則二者不是同一，(無論部分的或完全的，)便可顯然明白。因爲西方名學總可以圖形表示兩個概念的關係，如甲圖。但「仁」與「人」的關係卻不能用圖形表出。如乙圖，丙圖，丁圖都不能把這個意思正確的表示出來。所以我們可以說「仁者人也」一個句辭是不能用圖形來表示的。不僅其義有好幾個，並且其義是遊移於好幾個之間。於是乙丙丁三圖又都可以勉強適用。我們從三個都可勉強說而觀，便可證明這三個在實際上卻是都不切合。這便是中國言語上沒有等於西文 is 的一個好例。

因爲討論到「……者……也」，使我不能不順便說到中國虛字的特性。中國的虛字(者，也，乎，哉，耶，矣等等)都是原來沒有那個字，而由音相近逐借過來的。所以名之爲「借字」。這樣借字只表示音而已，並不含有義在內。並且其本字都另有訓。如「爲」字本訓爲「猴」。所以如此借來以表示聲音，不外乎用這些音聲以表示語氣的輕重。例如仁者人也的「者」是表示短促，而「也」是表示伸長。短促是表示斷逗。伸長是表示終了。這

完全是腔調的關係。不但「者」「也」等字為然，即「之」亦只是表示語氣。如赤壁賦上「從予過黃泥之坂」即為黃泥坂而已。又如「復遊於赤壁之下」，亦只是在赤壁下而已。近人有以「科學之家」為不通，其實照舊式文法乃是很通的。和「高明之家，鬼瞰其室，」不是相似麼?我在上文已說過，言語有兩大段落，一為姿勢的言語，一為意義的言語。中國的虛字完全是姿勢的言語，而尙未進化到意義的言語。至於何以不能如此，則由於中國文字是象形文字，一個字只須有一個音的緣故。

八

中國文字是象形文字，這一點不僅影響及於中國人的言語構造並且影響及於中國人的思想（即哲學思想)。我們用易經來說明這一點最為得宜。大概當時造字即取法於形象。所以說：「聖人設卦觀象」。「卦」雖不能就是最古的文字，但至少是與文字同一性質的東西。因為「在天成象，在地成形，變化見矣」，所以「君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。」卦的創造雖其目的在於占卜，然必先預設若干變化的可能以便於占卜。每一個變化的可能即是一個象。「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜。」「極其數遂定天下之象。」乃是因為「天垂象，見吉凶，聖人象之。」所謂聖人即指古者包犧氏一類人物。「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。」因為每一個卦都有一個象徵。而每一個象徵代表一種可能的變化。如因「益」卦的象徵而創造有耜耨。因「離」卦的象徵而發明有網罟。可見象徵不僅是代表外界的一種東西，並可指示一種可能的變動。胡適說，「孔子主張象生而後有物；象是原本的模型，物是仿效這模型而成的。」這個解釋十分精闢。中國古代思想確是以為先有象而後成物。這便與西方不同了。雖則柏拉圖的「意典」(ideas)亦未嘗不是象，然則他卻主張意典本身是自己存在的。他和八卦上的象全不相同。西方人的思想始終注重於「本質」。所以亞里斯多德總要提出 substratum 來討論。而討論的結果竟認有所謂 pure matter。所以西方人的哲學總是直問一物的背後；而中國人則只講一個象與其他象之間的互相關係。例如一陽一陰與一闔一闢。總之，西方人是直穿入的，而中國人是橫牽連的。因為這個緣故，我發見中國思想上自始即沒有「本體」(substance) 這個觀念。我

們應得知道那一個民族如果對於那一個觀念最注重則必定造出許多字來以表示之。中國根本上就沒有關於這個概念的字。所謂「體」「用」（體用二字當然是見於易繫詞，然用爲對待名詞則始於印度思想入來以後，）與「能」「所」，都是後來因翻譯佛書而創出的。可見中國自來就不注重於萬物有無本質這個問題。因爲中國人的文字是象形文字，所以中國人的思想只以爲有象以及象與象之間有相關的變化就夠了。

我們在此可以明白不僅言語與名學有密切關係，並且每一個名學系統必是在暗中隱然含有一個哲學思想（卽宇宙觀與人生觀）。中國人的宇宙觀是唯象論。「象」這個字不僅與西文 'phenomenon' 相當，並且與西文 'symbol' 相當。甚至於又有 'omen' 的意思。但有一點宜注意：卽象的背後並沒有被代表的東西。象的指示只在於對於我們人類。因爲象乃是垂訓。所以後來把天上的彗星等怪象都變爲預示凶兆。所以這種唯象論的宇宙觀在實質上卻只是一個人生觀。這又與西方哲學思想不同。西方哲學無論如何只能以宇宙觀爲人生觀的前奏曲，而不能把宇宙觀與人生觀合併爲一個。中國人這樣思想卻是把宇宙與人生冶於一爐了。我嘗說，照西方流行的分類法，分哲學爲本體論，宇宙論與人生論，而中國則可以說只有宇宙論與人生論（或宇宙論吸收在人生論中），沒有本體論。就是因爲中國人思想上不注重同一律，遂不能直接產生本體的觀念。卽如老莊有人以爲「有物混成，先天地生，」與「萬物與我爲一，」都是表示本體概念的話。我以爲其實老子上所謂「天地根」與「道紀」只是講宇宙的原始。莊子上所謂「物無成與毀，復通爲一，」誠然與西方的本體相同，但莊子的目的在於「適得而幾已，」故其所謂「萬物與我爲一」乃是一種神祕的經驗。換言之，卽其注重點在於「通」而不似西方人之注重於「有」。莊子書中甚雜，是否有魏晉人改竄，亦正難說。此種思想顯然與印度思想相類似，則毫無疑義。中國人對於本體而有所理會乃是由印度思想而喚起，想來如此說法總可成立。宋明理學完全是被佛學所刺激而起的。有人說西方哲學是以成立本體觀念始，而以遮撥本體觀念終；中國則最初無本體觀念，後來乃始有之。這句話亦未嘗不對，不過這是文化傳遞與交融的結果。若專論文化的傳接，則今天中國亦早不成原樣了。我們今天所要論的不是這個，乃只是要問問縱使外來文化如何影響中國，而中國固有的文化在那些方面依然有左右人心的勢力。我則以爲「不注重於本體」，這種思想態度縱在他種

文化大量入來以後，依然是代表中國人的「心思」(mentality) 的一個樣式。

九

反之，在西方則本體觀念始終為骨幹。有人說西方思想到了最近已遮撥本體，這說並不見完全正確。羅素 (B. Russell) 一流所以反對本體觀念完全是由於發明了一套新名學，不建築於主謂式的句辭。其實這一套新名學除數學外，只能與物理學相通。此外其他科學尤其社會科學依然不使用這個名學。其勢力還是甚小。因為本體的觀念是與「因果」的觀念相連的。大部分的科學依然為因果觀念所支配。在這一點上康特 (Kant) 可以算是說破西方思想的祕密的第一個人。直到現在，無人能出其右。他把「相互」(reciprocity) 的觀念引來而加入於本體與因果之間，使三者互相倚靠；於是有因果必有相互，有相互必有本體。三者同為不可缺。我以為康氏這個見解眞能道破西方人本體論上的根本條件。我們卽可知道因果觀念乃是由本體觀念引出來的。其次則有了因果觀念以後，再與本體觀念會合起來，又生所謂「原子」的觀念。所以我的議論和一班人不同，主張在西方思想上宗教與科學以及唯物論本來是一起的 (卽相連系的)。宗教有兩種形式，一種是希臘式的宗教生活；一種是後來歐洲耶教式的宗教。前者的樣子並不是希臘所獨有，卽中國人古代生活亦有這樣的類似情形。所以希臘式的宗教生活並不能算西方人所獨有。不過我們必須知道希臘人的神話中就含有唯物論的雛形色彩。中國古代的宗教亦何嘗與不「自然」相通。這些都無足奇怪。而須知宗教若一變為「神學」(theology)，則必須倚靠有「本體」(substance) 的觀念。所謂「主宰」(Supreme Being) 與「創世主」(Creator) 都是與這個本體觀念相聯的。不僅此也，並且與「同一」(identity) 的觀念有密切關係。所以就本體的觀念而言，本來是宗教的。所謂 ultimate reality 其實只是 God。我因此主張本體論的哲學就是宗教式的思想。同一律的名學在暗中就為這種宗教式的思想所左右。亦可以說，哲學上的本體論，宗教上的上帝觀，以及名學上的同一律在根本上是一起的。

斯本葛拉告訴我們說，自然科學的前身是宗教 (The Decline of the West, Vol. I, p. 380)。懷特海亦說，近世科學的發生與中世紀宗教信仰

有關。西方學者對於這點似乎已早有明切的認定，我不必再引爲是自我作古了。科學旣是從宗教來的，則可知在西方文化上二者乃是一枝並蒂花。而不是如普通人所想像的那樣相反的。我說科學從宗教而出，是用「相生」(genesis)一概念來說明之，並不是主張宗教的性質能以決定科學的性質，因爲這是以「決定」(determination) 來說明了。但相生雖不含有決定，而仍必有相通的地方。所以科學與宗教在表面是相反，而在深藏的裏面卻並不相反。中國現在有一班時髦先生們大反對宗教，而以提倡科學自命，其實從文化史的觀點來看，這些人們並不知科學爲何物。

不但此也，斯氏更告訴我們說，天主教的宇宙觀與唯物論的宇宙觀並無分別，不過同一事而用相異的名辭以表示罷了。天主教的教義如何，我不討論。但我相信唯物論的思想是基於原子的觀念。而原子的觀念卻由本體與因果兩觀念相連。所以我主張西方思想上有三個最重要的範疇，就是本體，因果，與原子。由本體而宗教乃有所據；由因果而科學乃發達以出；由原子則唯物論隨而成立。而這三個重要範疇的背後卻另有一範疇以通貫之，卽所謂「同一」是已。法國哲學家曼野遜(E. Meyerson)對此眞有炯眼。在他的 Identity and Reality 一書上痛論一切科學理論與科學所求都不能外乎這個同一。我則以爲有同一，必有本體；有本體必有因果；而原子則附麗在此二者之中。所以西方文化在思想方面上根本卽建築在這幾個範疇(本體，因果，原子，同一等等)之上。不明白這幾個範疇的重要性與其先在性，則決不能明白西方文化與西方思想爲何物。

十

而中國的文化卻與這幾個範疇無關。先從中國古代的宗教生活講起。中國的宗教情形和希臘的樣子差不多；只影響及於人們的生活，而沒有祈禱與寺廟等儀式。在「天」的觀念發生以前，是否尙有許多神，這個問題由考據家去研究，我今不管。我所要論的只是所謂「天」與所謂「帝」在中國人卻本來不注意其自身。所以我說中國所謂「天」只是「天意」而已。以英文釋之卽爲 The Great Will 或 Divine Will, 因爲他只是一個「表示」(manifestation)罷了。——卽所謂意思表示。換言之，卽中國人對於天只問天的「意」在那裏，而決不究天的「體」(itself) 是甚麼。因爲在中國人看來，天的「意」就是「天」。離了天的「意」，而問天是甚麼是名學

上不通的。所以天卽天意。不是有了天，然後天再表出其「意」來。天與天意旣爲一物，所以中國人對於天亦不拿他當作一個東西(entity)來看。天旣不是一個東西，則天便不是一個「體」。因此我說中國人的「天」與西方人的「本體」概念並不相通。美人顧立雅(Creel 見其書 The Birth of China)以金文的天字好像人形，遂以爲古代中國人以天爲一個「靈物」(spirit)。我以爲不然。縱使天字像人形亦不能得這樣的推論。因爲中國人總是以爲天是出乎人意以外而爲人力所不能左右的。所以決不會以人形來表示這個靈物卽「天」，縱使這個人形不是普通的人類而一個大人。可見顧氏的說法依然是採取西方人的觀點以爲比附。中國學者原有把「天」字訓爲指事，實在就可通，似乎不必改正。這一點關係卻亦重大。例如我們在殷墟發見的卜辭上，必定見到大部分用帝字與天字都是叩詢天意。如「伐呂方帝受我又」與「勿伐呂帝不我其受又」。而在上尙書卻以已定的天意發表出來。如「有夏多罪，天命殛之。」大約伐夏之先必已卜過。所以我們應得知道天所以只等於天意，就是因爲與卜有密切關係。卜卽是所以知天意之法。在卜上，人可以知天意，則天與人便相通了。中國人對於天的要求只希望能通其意以定趨吉避凶的行爲，至於天的本體是一個甚麼東西絕非所問。這就是因爲中國人沒有把本體的範疇用在天上，卽不把天當作一個萬物的本體。

其次尙有可注意的地方：卽在尙書上大部分是以天意的表示，藉作政權轉移的解釋。如「旻天大降喪於殷。」又如「天乃大命文王」最爲顯著。古代政權的交替本只有兩個方式，就是傳授與革命。傳授而演有弊病則事實上自然逼出革命。傳授似可不論，但革命卻必須有理由。於是托之於天命(卽天意)。須知政權的轉移在政治上與在社會上是一件最大最大的事。將這樣的大事委之於天命便是證明一切大的變化全不由人作主。於是天意的用處便專發現在政治社會方面了。這就是所以和西方以本體觀念爲主而注重於宗教有些不同的地方。

說到此，我們應得一討論中西宗教生活的變遷及其影響。西方的希臘式宗教生活到了羅馬帝國的統一就告結束了。但從此以後卻又開始一個新的宗教生活。這個宗教生活並沒有隨着封建制度的崩潰而消滅。所以到了後來西方的宗教與政治總是二元的。中國不然。中國的封建情形大體與西方相類。但其宗教生活卻是有類於希臘式的。並且這樣宗教正是維持當

時封建制度的一個有力因素。到了春秋時代封建制度天天在自身搖動中，人們的思想自亦有影響。於是乃有「天道遠人道邇」的議論。而與「天何言哉，四時行也，」等意見亦有幾分相通。儒家雖不廢天道，然而已將他推而遠之。這種思想的變化，到了後來，遂致漸漸把宗教生活化淡了，而幾至等於零。所以後來中國只有政治而沒有宗教。換言之，中國的情形大致上變爲政治一元化了，宗教成爲不甚重要的了，這樣的情形在思想方面亦可以看得出。所以我敢主張同一律的名學，主謂式的句辭，本體的範疇概念，都是以宗教爲背景的思想。這是西方的特色。相關律的名學，不盡的分類(non-exclusive division)，比附式的定義，等等，都是以政治爲背景的思想。這是中國的特色。

十一

這兩種思想不僅在範疇上與名學的根本律上有些不同，並且在態度上亦甚爲不同。拿發問的態度來說，我以爲西方思想對於一個東西或一件事情總是先問「是甚麼」，然後方講如何對付。中國思想卻並不注重於是甚麼而反注重於如何對付。所以我名前者爲「是何在先的態度」（what priority attitude)；後者爲「如何在先的態度」(how priority attitude)。就是說，凡一問題起來，在西方人總先注意於「是何」，而中國人卻總先注意於「如何」。換言之，即西方人是以「是何」而包括與攝吸「如何」。其「如何」須視「是何」而定。在中國人卻總是以「如何」而影響「是何」。所以注重「是何」的思想能由宗教而發展到科學。亦可以說這是科學思想之一特色。而注重「如何」的思想只能發達到政治與社會，尤其是道德問題。所以東方思想始終偏於人事，而忽略自然，想其故卽由於此。有人以爲中國哲學有名實之爭與天人問題，以爲這亦與西方哲學上的問題性質相類。其實不然。中國人的名實問題與天人問題依然是關乎政治與道德的社會思想與人生哲學。不特此也，不注重「是何」的態度可以在哲學上不發生認識論。卽中國人因不注重這一點，所以認識論不發達。就因爲可以不起所認識與能認識是否一致的問題。有人說中國人的思想重在於執着中間以通其兩端。我則以爲這依然是應用相關律。這種「通」仍只是横通，而不是直透。其性質屬於宇宙論不含有認識論上的解決。所以如有人問我，何以中國不發達認識論，則我卽答曰：正由於不注重於這個是何

在先的態度的緣故。

這兩種思想在用於推論亦大有不同。西方的同一律名學用所謂三段論法就是推論。而中國人卻不用這樣的推論，只用「比附」(analogy)。如云「仁者人也」，就是一種比附的想法。最顯明的例是孟子。如下列各條：

「口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉；……心之所同然者何也？謂理也，義也。」

「楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」

「人性之善也，猶水之就下也。」

「彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏哉？」

「告子曰：性猶杞柳也；義猶桮棬也。」

「告子曰：性猶湍水也。」

「孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白歟？曰然。白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白歟？曰然。然則犬之性，猶牛之性，牛之性，猶人之性歟？」

諸如此類，不必煩舉。所以英人呂卻慈(Richards)以爲這種邏輯不是西方人的邏輯。這種可以說是完全用比附來作論據，即是所謂 analogical argument 是也。我名之曰 logic of analogy。在西方名學則認爲很有弊病。不過須知用於嚴格的科學思想上誠不相宜，然而在一班政治上的議論卻大概都是如此。我因此以此種比附論法視爲政治思想之一特徵。即如馬克斯派的思想亦就是一個好例。以正反合的公式硬嵌在任何歷史的過程上，就是比附。把種子變爲樹木認作自身否定，亦顯然是比附。把階級抗爭視爲打仗，更是比附。認唯心與唯物是兩個對立的黨派，亦是比附。我現在並不是指摘他的謬誤，不過願意大聲疾呼告訴人們說：馬克斯派的哲學只是一種政治思想。

十二

這種以政治爲主要的思想在言語方面亦可發現有些關係。如孔子主張「正名」。其實這並不是孔子一人的主張，乃正是所以維持當時社會秩序之道。須知正名完全是目的在於確定社會秩序。所以說：「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興。」正名的作用在辨上下，定尊

卑，明是非（卽善惡）。其主旨在於人事，而不是專爲名學。如殺君則名之曰「弒」，含有以下犯上的意思。而以上殺下則曰「斬」，便有明正典刑的意思。帝王出遊則曰「幸」。直來曰「來」。大歸曰「來歸」。由地方到中央曰「上」，如西上，北上：由中央赴各地曰「下」，如南下，東下。胡適以爲這些都是文法上詞性之區別，有文法上的作用。並且說：「孔子的正名主義實是中國名學的始祖。」據我所見，殊爲不然。我們只須用西方文法上的變化便可以因比較而明之。如以英文的 sense 爲例，其變化則有 senses（多數），sensation, sensational, sensible, sensibility, sensum, sensa, sensationalism, senseless, sensitive, sensitivity, sensibly, sensuous, sensory, sensorium, 等等。他是從一個語根來變化的；中國因爲象形文字的緣故，雖有偏旁，（如人字旁，水字旁等，）卻決非語根（偏旁等於歸類而已）。所以每一變化必須成一個新字，而並非由一個語根轉化出來。這一點很有關係。於是每創一個新字必是根據於社會上有此需要。這和西方用一個字而加以變化，則情形不同。後者可以發生所謂語格。每一個格式表示一個東西，因情況不同而生變化。所以「格式」在西方思想上成爲一個重大的要素。格式卽是英文所謂 form, 雖亞里斯多德的 form 與培根的 form, 不同其義；培根的又與康特的不同其內容。而要之，西方思想仍是一脈相延，皆以 form 爲重。我們中國人對於這一點卻不甚了解其故。就是因爲中國是象形文字，一個字是一個獨立的物或象，而沒有「格」的變化附隨之。因此我主張正名的作用只在於決定社會上的尊卑大小等關係（反映着一個等級甚嚴的社會），而不能發展爲眞正的名學（因爲西方的名學是根據主語與謂語之格式與同一律）。我嘗發見中國名詞最多的，一是關於家庭，如伯、叔、堂、表、等等：一是關於德目，例如忠，藎，誠，敬，篤，介，廉，狷等等。似乎皆比西文來得多。這個想來卽係正名之結果。

爲甚麼以政治爲主的思想側重於相關律名學，亦應得有一個說明。我以爲就是因爲社會上的現象總是相對的，如男之與女，夫之與妻，父之與子，治者之與被治者，文之與武，等等。因此自然會演成「天尊地卑，乾坤定矣」的思想。這是一切相對的觀念，如大小，上下，吉凶等隨之而生。甚至於由一陰一陽與一闔一闢而變爲一治一亂。我主張這樣的思維法是政治社會的思想之一特色。但於此又稍有中西之不同。例如馬克斯派，就是廢棄同一律而主張矛盾律來思想的。須知馬克斯派本是以政治社會爲主的一

種哲學思想，其所以如此，自無足怪。不過我則以爲從這一點上他是與中國的趨勢相類，但二者對於所謂「相反相成」一語的輕重卻有分別。就是馬克斯派偏重於相反相成中之相反，所以主張鬬爭。把社會全置於鬬爭之上。而中國人的思想則偏重於相反相成中之相成。孟子說，勞心者治人，勞力者治於人，就是以爲這種分配是一種互助。所以我對於這個區別亦另立一名，即注重相反的，名曰「相反律名學」(logic of opposition)，以別於相關律名學。這一點不十分重要，現在不過附帶述及，只意在表明西方這種相反律的思想並不是從東方來的罷了（不過是因社會的要求而自然應運以生罷了)。

十三

現在我要再說明這些名學與範疇和人性的關係。我很贊成潘蘭陀的話，除了徵驗的知識以外，凡不能徵驗的知識，其採取或拒絕全視人們的情感而定。因爲不能徵驗的知識只是解釋 (interpretation)。對於同一事實可容有不同的解釋。例如太陽落西，這是一個目睹的現象。但解釋則可有兩種不同。一個以爲太陽走入地下；一個以爲地球轉過去了。所謂同一，所謂本體，所謂因果，完全是解釋。或可說，解釋時所用的根本概念。這些概念本身就是解釋的性質。

這些解釋由何而起，由何而有效呢？我願意借用潘氏的名辭，即 residues 與 derivations 是也。前者我譯爲「隱根」；後者譯爲「顯枝」。我以爲人類至少有兩種「情感」(sentiment)。我名第一種爲「永存之情感」(residue of persistence 或 sentiment of persistence)，第二種爲「宰治之情感」(residue of dominance 或 sentiment of dominance)。由前者發生宗教性的思想，如本體範疇，主位言語，同一名學，以及由此再發生的因果概念，這些都是所謂 derivations。由後者發生一切社會思想，政治理論及其發爲具體的一切制度。這亦是所謂「顯枝」。一切顯枝皆有其隱根。此根則爲人性中的情感。人類爲了滿足這些情感乃有這些宗教政治等等的一切。須知這兩種情感（即永存與宰治）乃是人類所通有的，並不是說中西有所不同。研究文化不可把人類共同的方面忘卻了。所以我亦承認，不但在社會政治方面，即在言語思想方面，亦可以看得出人類有共同之點。至於中西所以有些不同，據我推想，純是由於在顯枝方面有發達充分或不充分

的情形。中國人對於永存的情感不是沒有，不過在固有文化上（文化即是顯枝）未得機會發展；所以一旦印度思想傳來，中國人便狂熱地歡迎起來了。這就是在暗中把未發展的「永存」隱根勾起來了。因為中國土產的文化缺少這一方面，遂致印度思想在中國成為第二個故鄉。

更不是西方人沒有宰治的情感。西方的哲學當然是宗教的化身。以康特為例，我們可以看見所有對於知識之研究不外乎為本體之存在作一個理論的基礎。康氏第一批判乃是為第二批判預留地步。由知識不能窺得本體，而由行為卻可體現本體。所以康氏雖然解析西方思想，而卻依然為西方思想所囿。但須知這是西方傳統的態度。西方人總以藉助於宗教而間接達於社會政治。因此我敢主張所有西方的哲學（形而上學）無不在本質上就是一種社會思想與政治理論。不過不是直接的與顯明的。馬克斯派頗能見到這一點，可惜他們把社會認為階級，便太狹了。我曾撰有哲學是甚麼一文痛論此理。就是我以為哲學只是對於社會政治思想的一種「理由化」(rationalization)。所以形而上學的尾閭無不是人生哲學；人生哲學的歸宿無不是社會想思（因為人身離不了社會）。總之，西方純理的哲學只是政治社會思想之幻化(disguised form)。我這話亦許說得太過火一些，其實哲學就是文化，而文化總是一個整體。所以政治社會人生是不能與哲學分離，有人以為哲學專解決宇宙的祕密，這便是為哲學的表面所迷。老實說，離開文化而譚哲學決無是處。還有一點應附帶一說的，即凡屬於社會政治問題則對於現狀必至少有兩種態度：一為維持，一為破壞。馬克斯派喜歡把唯心認為維持派，唯物為革命派，其實並不盡然，不過唯心唯物確與社會政治有關。

根據這個理由，我大反對卡那魄一流的維因那學派。他們以為哲學上的句辭全是「無謂」(nonsense)的。因為這些句辭不能「證實」(verification)。我以為這完全是錯誤的。他們忘卻了人類本有許多知識，根本上就無法證實。所以我們決不能說凡不能證實的知識不是眞知識。例如盧騷 (J. J. Rousseau)主張「人是生下來即自由的」(民約論的第一句)。這句話即不能證實，但這句話可以助成美國的獨立，喚起法國的革命。所以社會思想在根本上就不管證實與不證實。他是「不能證實的」(unverifiable)，卻是「可以實現的」(realizable)。即中國人所謂「人定勝天」是也。這樣不能證實而能實現，乃是社會思想政治思想之一特徵，西方所有的形而

上學思想無不是間接的政治思想社會思想，所以哲學就具有此種性質。可見說哲學上的判斷都是無謂的，乃是不了解哲學爲何物的話。卡氏等人只知符號名學，宜有此蔽。

十四

最後我要殿以我的知識論，用以解決理論知識究竟是甚麼的問題。我主張人類的知識有四個層次，而卻是互相融透爲一片。第一層我稱之曰在感覺背後的外界架構。眞的外界只是「架構」(structure)。我們對於架構只能知其「數學上的性質」(mathematical properties 此是羅素的話)。至於其性質上是甚麼（即 qualitative nature)，則不能知道。但又須知這種數學上的性質不是死板的而有各種變化的可能。所以我主張外界的架構沒有「呆定性」(rigidness)。第二層是所謂感覺，我願依新實在論者稱之爲 sensa。我們的感覺是一個奇怪東西：他雖由外物喚起，然在性質上卻不與外物相同。可以說是相呼應而不相同一。所以他在其本性上是一個獨立的東西。第三層是所謂「造成者」(constructions)。例如常人所見的桌子，椅子，朋友，房子等等普通物件。在常人總以爲是一個自身同一的東西。而其實只是由觀察者用其「知覺」(perception)而造成的。第四層即我在上文所謂的解釋。這四層互相合併，彼此不能分離。但前二者比較上屬於外，屬於客觀；後二者比較上屬於內，屬於主觀。由後二者到前二者的過程，我名之曰「即切」(attachment)；由前二者到後二者的過程則名之曰「騰離」(dettachment)。理論的知識就是騰離。騰離了以後再在暗中左右證實的知識。關於眞僞問題，這只是騰離了以後方發生的。在解釋一層容許有不同的解釋，所以纔發生那一個對那一個不對，或那一個合理那一個不合理的問題，(其實從文化的見地來說，只有不同，並無對不對之可言。)這乃是理論知識的特點。哲學社會思想，政治學說，宗教信仰，無一不是屬於這一類。關於這些認識論上的話，我在拙作多元認識論重述上已說了，現在不願再述。總之，我在本篇上是以綜合方法把下列幾個問題合在一起來解決，以明人類的文化總是一個整個兒的。(此處所說的文化自是以思想方面爲限，至於物質方面則非在本篇範圍以內，讀者勿以爲文化可以無物質的關係。)其問題是：（一）西方的哲學究竟是甚麼？（二）言語與思想的關係是甚麼？（三）名學與哲學的關係是甚麼？（四）哲學與社會政治

思想的關係是甚麼?（五）哲學社會政治與宗教的關係是甚麼?（六）理論的知識與官覺的知識之關係是甚麼?（七）文化與人性的關係是甚麼?最後（八）中國與西方人在心思上的不同是甚麼?我是學哲學的人，自然是三句不離本行，特不知習社會學的朋友看了以爲如何?

我知有人看了此文，必以爲我野心太大，而以「古今中外派」來罵我。不過古今中外派不一定是壞名詞。如拿古今中外來胡亂附會，自可鄙棄。倘使眞能把古今中外會合而通之，似亦不必認爲不可。此只在乎人之見仁見智了。

此篇寫成以後，乃承李安宅夫人出示日人熊野正平君在支那研究(41號 1936 年 6 月東亞同文書院）上批評我的前作一文(「從言語構造上看中西哲學的差異」)，並爲講述，似乎評者以爲我主張言語決定思想，乃是本末倒置。我敢說評者依然囿於舊觀點中。殊不知從函數關係的觀點來看，如說言語是因，而思想是果，固然不對；而說思想是因，言語是果亦同樣不對。我只是主張言語，邏輯與哲學思想，三者互相倚靠 (interdependent)，互相關聯 (interconnected) 而已。評者之言可謂無的放矢。

一九三八，一，二八 寫於北平西郊燕東園。

余往日爲文，信筆而書，日輒得四五千字。今此篇作而復輟者再，歷十餘日，三易稿而始成，則心緒之惡劣可知也。　東蓀附識

補　註

本篇寫完了以後，請教幾位朋友。除意見有稍稍不同以外，有些地方似因我的表述不甚明白，而致有疑問。因此再作補註。

（一）關於所引懷特海的「概念格局」一層。懷氏本意似把空間與時間亦算在概念格局以內。而著者通篇所說的範疇左右官覺的知覺則取廣義。而尤注重於空時以外的各種範疇。故懷氏原語有追溯到動物一句話，而著者則祇注重在人類文化的範圍。因爲著者總覺得空時只是一種「架構」(frame work)，對於知覺固然有排配的作用，而對於事實卻沒有解釋的作用。所以書中所謂範疇大概是將空時除外。

（二）關於主謂式的句辭。在普通文法書上，如云「花開」，又如云「他到學校」，在這些上，開與到學校都是所謂 predicate。但在新式名學卻又

把主謂式的範圍縮小了。如云 He is wise, 又如云 He is a wise man。便以爲前者是主謂式,而後者不是。不過本篇則採取傳統名學的觀點,尤以亞氏思想爲根據,以爲凡有綴辭(copula)的都是主謂式。因此「花開」不成問題,而 Brutus killed Caesar 卻有問題,必須改爲, Brutus is the man who killed Caesar。這樣的改法有人以爲不必要。其實這兩句乃是兩個意思。倘使我們注重在主體與屬性(subject and attribute),而把所有都吸收於此種分別,則這句話必須改爲 Brutus has the property of killing Caesar。這便是後一個式的由來了。本篇是以這樣句辭來代表西方思想的特點。

(三)關於西方名學上的定義一層。普通往往把一個名辭的內包與外延(connotation and denotation)認爲與定義有幾分相當。本篇著者取義比較嚴格。乃是只限於 per genus et differentiam 這個公式。至於新出的所謂 nominal definition 亦不在其列。

(四)關於相關律名學一層。我亦知道「相關」一辭有多數互相關係的意思,不限於對待的兩造。不過我仍注重於其「相待」。卽大之存在必須倚靠小,冷之存在必須倚靠熱。我初意以爲用英文 relative 雖似乎好些,但若用 relativistic 則有引入相對論的嫌疑。故後來都不用了。

(五)關於希臘式宗教生活一層。我本知道希臘宗教有四五個階段,各有不同。此處所言並不包括其全部。只是指以神話爲信仰,其信仰流行於日常生活,而無寺廟等一切儀式而言。這樣的宗教生活姑名之曰希臘式的,並非講希臘的宗教。

(六)關於中國思想注重於適中一層。本文說明似太簡單。我的意見始終以爲中國人的注重於中,這個中不是中間的中,因爲如果有中間則便有獨立的固定的兩端。其實中國人所謂中卻無異於涵括,而近於「正反相涵」(dialectical implication),因爲兩端相涵所以得中。故我說是基於相關律的名學。

(七)關於比附式的思想一層。我在此處注重在以比附式來表示思想,而不僅在於用比附法去思想。兒童用比附法去思想,幾爲兒童心理學者所公認(Piaget 尤爲顯明)。雖以比附式來表示思想是由於用比附法去思想的自然結果,但二者究有不同。如能了解其不同,則便知其間有一個思想方式的問題而不僅是實際如何思想而已。我的注重點乃在思想方式。所以

我以爲與相關律的名學有些關係，而不僅是由於幼稚。有人總歡喜把中國與西歐的中世紀作比較，而我則以爲就中國人生活全部來看，當然是沒有到達於現代；但專從思想的特點而言，以爲是與歐洲中世紀相似，則必尙嫌說明不足。

（八）關於西方哲學是其政治社會思想之變相一層。我的原意是主張任何政治社會思想欲求其理論的圓滿，必須要造出一個人生觀，而這個人生觀欲使其澈底，又必須要造出一個宇宙觀。所以人生哲學是政治社會思想的 justification，而形而上學又是人生哲學的 justification。但西方人卻當局者迷。他們不知道由政治社會思想以推到哲學，而總是以爲先有形而上學，至於政治哲學只是形而上學的應用罷了。我的用意卽在於揭破這個順序，在說明他們平日以爲由甲到乙的推演，而實際上卻只是由乙到甲的變相。所以稱之爲「幻化」。

附　　錄　　四

不同的邏輯與文化並論中國理學

本篇係合併兩篇而成。前一部分是一篇，專論四種不同的邏輯及其各有文化上的來源。後一部分是另一篇，但仍根據四種邏輯的分類，以表明中國思想的特徵，就中對於宋明理學想從文化的觀點另下一番解釋。這兩部分亦可以分開而成爲獨立的兩篇。因論到宋明理學所用的邏輯，遂致這兩篇發生了關聯。另外有一個緣故，就是在此亂世，作文章太不易；作了這一部分以後，再作那一部分，在平時自可從從容容去寫，現在則不如匆促把他一氣寫完，只須把主要的意思都發揮出來了就算了事。至於詳細論證只好俟將來有機會再補。所以後一部分只是一個簡括的總述，以備將來添加實例。

關於前一部分專論邏輯，我已經有了一篇。那一篇是名曰思想言語與文化，已登在社會學界第十卷（即本書附錄三）。本篇可以說就是那一篇的補充。因爲所取的態度是相同的。都是從文化與思想的關係上著眼。雖不能說完全合乎最新出的所謂知識社會學（Wessenssoziologie, sociology of knowledge）的觀點，然而卻總有幾分相近。所以不是純粹屬於哲學範圍的文章。本篇雖是那一篇的補充，但其間亦稍有修正，這正足見我個人思想有小小的變遷。

本來邏輯是一個尚未十分發展的學問。在這個未大開闢的田地上比較容易稍有收穫。中國研究哲學的人士所以往往都偏到這一方面去。我最初研究哲學的時候，即不很注意於邏輯。到了現在依然是想從邏輯以外而觀看邏輯；不願鑽入邏輯中，爲其所迷困。我研究邏輯乃是近六七年來的事，因爲我以前從不相信邏輯就幾乎等於哲學。現在我研究了以後，乃發見邏輯是由文化的需要而逼迫出來的；跟著哲學思想走。這就是說邏輯不是普遍的與根本的，並且沒有「唯一的邏輯」（logic as such），而只有各種不同的邏輯。這種主張或許對於中國的邏輯學者是一個挑戰亦未可知。

一

我在思想言語與文化一文中說明邏輯爲文化中的範疇所左右，換言之，卽文化，哲學與邏輯三者互相凝爲一片，——於此所謂哲學是指幾個根本概念而言。至於邏輯中尙夾雜有言語問題亦用此法以解答之。這一點主在破除向來的說法，把邏輯認爲人類思想上普遍的規則；必先有此種規則而後方致思想於可能。實則人們在實際上思維的時候不限於必用這種規則，並且有時更不用此種規則。我在那一篇文章上曾指出中國人就不用這一套的規則。不用這些規則不但不見得思想就失了正確，並且亦不見得就是文化未進步的現象。我以爲不但中國人，卽中國以外的其他民族，如果其文化與西方不同，自可另用一套思想程式。這種另外的一套依然不失爲正確的與有效的。不過西方文化確有一點，是其他民族所不可及的。就是其文化含有成分甚複雜：其中各方面均有。換言之，卽西方文化是多方面的，——甚至於因爲是多方面，所以其內部自有衝突。而其他民族的文化無論如何總是比較上方面單簡，內部的衝突亦較少。中國文化亦就是如此。根據這個意義，現在所講四種不同的邏輯卻在西方文化上都可以見到。所謂四種不同的邏輯是甚麼？須知這不過是一個大概的分類罷了。因爲沒有唯一的邏輯，故大概分之爲四。第一種就是所謂傳統的邏輯（traditional logic）亦就是所謂形式邏輯（formal logic）。這種邏輯雖是自亞里斯多德傳下來的，然而卻因後人的增修，已自成一系統。第二種是所謂數理邏輯（mathematical logic）。不過所謂符號邏輯（symbolic logic）與數理邏輯並不完全相同。第三我名之曰形而上學的邏輯（metaphysical logic）；第四種我名之曰社會政治思想的邏輯。這四種各有特性，本篇當一一詳述之。止標明這四個種類是不容易使人明白，必須加以詳述。但在本節止標明種類而已。特爲明顯計，爲免誤會計，我不願用上述的名稱，而特簡稱之爲邏輯甲，（logic A）邏輯乙，（logic B）邏輯丙，（logic C）邏輯丁（logic D）。

現在請分幾點來論。第一，是關於這些邏輯的特性；第二，是關於這些邏輯各有文化的背境；第三，是關於這些邏輯彼此互相間的關係。

二

邏輯甲的特性，就我所見，是在於整理言語。於此，邏輯與言語可以說

是一而二，是二而一。就其是一而言，邏輯雖是言語中所表現的普遍理法，然而這個理法卻必須宿於言語中。不但離了言語，便無處覓此理法，並且此理法在實際上是跟着言語的構造而生。我嘗在他處舉「名辭之充類」(distribution of term)爲例，以明邏輯上的問題與法則是與言語構造相倚靠的。現在不憚重述之以免讀者去檢我的舊作。如云「中國人是黃種人」，便不能倒置爲「黃種人是中國人」。但若改爲「中國人是屬於黃種人這個大類中的一個小類」，卽可不生此名辭充類與否的問題。可見邏輯上有許多問題只是因言語構造而生的；至於解決這個問題的理法亦是因問題的存在而發明的。一旦問題根本不起，所有的理法自必改觀。所以這種邏輯，其主要的用處在於整理言語。因爲言語有因習慣而致有不合乎理法的。乃生出一種需要。由這個需要就逼迫出來一個辦法。把不合乎理法的言語變爲合乎理法的，就是把言語使其合乎邏輯了。其實這個需要仍是社會的。我們從西方邏輯史上便看得出來：邏輯是由辯論術而蛻化出來的。辯論術不僅注重於修辭，並且須注重於條理。因爲非如此不能達意，非達意得十分明白不能使對方屈服。這種需要乃是社會的，並不是如後來學者所想的那樣屬於理性的。社會的需要旣逼迫我們必須對於言語加以合理化，則我們便自然而然就會發見言語中有固有的，不得不然的，普遍的，理法。所以我對於傳統邏輯的看法是以爲這種邏輯就是研究「人類說話」(human discourse)中所宿有的「本然結構」(intrinsic structure)。

就我所見，這種研究的結果發見了幾個基本要義。第一是有所謂「標辭」(proposition 此字舊譯爲命題太不通，汪奠基改譯爲標辭，似尙不錯)，標辭又必以「主謂式」(subject-prodicate form)爲正宗；否則必致以下各要點發生困難。所謂主謂式係取廣義，詳論此點已見拙作思想言語與文化，玆不贅述。第二是「概念包涵」(conceptinclusion)。新式邏輯家把這個名之曰「種類包涵」(class inclusion) 以便作「種類演算」(class calculus)。其實在新式邏輯上所謂「類」就是舊邏輯上所謂概念。概念有包涵與內外在舊邏輯上已講得很多，新式邏輯不過改爲符號而已，並未根本改變其性質。第三是我所謂的「云謂法則」(law of predication)。此條就嚴格言之，卽是中世紀所謂 dictum de omni et nullo；一切推論的連環皆在於此。普通所謂(甲)二概念與第三概念皆相合時則此二概念必亦相一致；(乙)二概念若有其一與第三概念不相合時則此二概念必亦不相

一致；（丙）二概念與第三概念皆不相合時則此二概念的關係無由推定等等原則都是從此而出。我以爲這仍是與上述兩個要點相關，所以我想把他推成廣義的。就是凡一個謂語對於主語有所云謂則必可對於其他與這個主語相合的亦有所云謂。至於云謂的範圍當然隨概念的包涵而定。所以這三點直是一件事。第四是所謂「同一律」(law of identity)，普通教科書上於同一律以外尙有矛盾律（卽不矛盾律）與排中律。其實這兩條律只是同一律的附律，—— 卽從同一律引伸出來的。第五是所謂「二價系統」(two valued system) 卽是「是」與「不是」，此點不必詳說。於是我們把這五個要義合起來便見傳統邏輯完全建築在其上，—— 但並不是一個緊嚴的系統。我嘗說形式邏輯不外乎畫圈兒。從圈兒的相關上講，是所謂包涵關係；從圈兒的固定範圍來講，是一個概念必須有自身的同一。形式邏輯的根本要義不外乎如此而已。這種邏輯的背後尙有一個通俗哲學 (popular philosophy) 就是主體與賦性(substance and attributes)兩個概念是也。有人以爲這是亞里斯多德的哲學，其實這是西方的最普通的思想，故我名之曰通俗哲學。須知這種邏輯完全依靠這個哲學，從這些地方用以整理言語。使言語上一個名辭必有所指；一句說話必有所謂。所指必須同一；所謂必須相涵。不然便有「錯誤」(fallacy)，有錯誤方有「正確」(validity)。這些都是當爲調整言語中的思想的。反之，如下文所說的邏輯丙，他旣不需要發爲言語，所以邏輯甲上的錯誤在邏輯丙上可以根本不成立。可見邏輯甲的用處在於調整言語；而我們必須另外承認有不限於用言語表示的思想；遂必須另有別種邏輯。

總之，邏輯甲的特點是（一）其用處在於調整言語，所以舊式教科書上說邏輯是整理思想之術，原是不錯的；（二）其需要是由社會上逼迫出來的；（三）其所用的基本工具是同一律與概念包涵，以及二價系統等等，而此諸基本觀念卻都是最初的假設，並無根據；（四）其所有的要義都是由文化上需要而創造的，非關外界自然情形。所以邏輯甲亦只是一種文化的產物，在文化上滿足某種需要而已。若以爲他是顯示眞理，則未免誤會了。不過尙有一點須知：卽於此所謂言語係指歐洲言語系統而言。中國言語不合於其系統，自與此種邏輯有扞格不入的地方。我在前作中已曾言及，下文亦還要再提到這一點。

三

邏輯乙是所謂數理邏輯，其特性在於表明「數理思想」(mathematical thinking)。須知人類思想中有一方面，可以說是屬於數理。其實數理起源於物理。對於物抽去其他種種性質而止留形相，換言之，即止留空間。於是有幾何及算學。最後乃把空間亦抽去了，數學乃又進一步。所以數學的發展有兩個大階段。第一是把「數」(number)的概念總不離了「量」(magnitude)的概念。第二是把數的概念進而與「關係」(relation)的概念相合。斯賓葛拉(Spengler)早見到這個地方：他以為古典的數學是視數為量，西方的數學是視數為關係（見其書 The Decline of the West Chap. II)。我則以為這不是由於希臘羅馬的文化與西方文化不相同的緣故；而只是數學本身發展的階段而已。乃是縱的分別（即直線的進展有段落）而非橫的分別（即不是由於同時文化有性質上的差異)。現代學者往往發生一個問題，即試問邏輯依靠數理呢，還是數理倚靠邏輯呢？羅素(B. Russell）一流主張後說，但還有人主張前說（如 Brouwer)，然而我以為此問題只能在數學進到第二階級方始發生。數學在第一階段時根本就沒有這樣的問題。並不是說數學在第一階段中時沒有邏輯潛含在內；乃只是說邏輯的作用尚沒有顯明。到了第二階段便不然了。數學離了一切形相，不靠直覺，自然便有這樣的問題起來。從這一點上看，我們可以說數理邏輯只是數學第二階段時候的所有事。並不是歷史上各民族所有的數學都必倚靠這樣邏輯。如果願用斯賓葛拉的話，亦未嘗不可說只有西方文化上的數學纔是如此的。

這種邏輯有他的特別來源，決與傳統邏輯不同。因為傳統邏輯所根據的同一律在數理邏輯上便不是最高的最根本的原則。有人遂以為傳統邏輯上的同一律亦不十分重要，其實是錯誤的。傳統邏輯決不能離開言語，所以他的思想律只能推到同一律為止，而數理邏輯便可還有其他根本原則。用其他根本原則以吸收同一律，於是同一律反為他種原則所證明了。可見二者的來源不相同。有人以為數理邏輯是傳統邏輯的擴充，更有人以為數理邏輯把傳統邏輯更廣汎化了。其實這些見解都是只見其一方面。須知任何學問在領域上總可相同，而着眼點總是不同。如神經學與生理學與心理學，在領域上大致相同，而其注重點則各各不同。數理邏輯當然可包

括傳統邏輯,但亦不能完全包括無遺。就其所能包括的而言,其注重點亦與原有者不相同,其精神自然有異。所以我主張數理邏輯與傳統邏輯完全是兩個來源。其來源不同,其用途當然亦就不同。數理邏輯是表示人類文化中的數理思想一方面。須知人類文化必須有數理一方面。但文化的全體卻不僅止是數理的。數理在文化上是個重要方面(但不是唯一的)。為滿足這一方面起見,於是乃有邏輯乙。

關於此二種邏輯的不同,最好以謂「實際相涵」(material implication) 為例以證明之。這種相涵在傳統邏輯上直不成為相涵,亦可說是不相涵。因為其中的二句在傳統的觀點上不能承認其具有「邏輯的」意義在內。從這一點便可見數理邏輯確是另外一套。據我所見,他的基礎是在於下列幾點。第一是有所謂邏輯恆數(logical constant),卽例如 p, q, ·, V, ~ 等等。取其便於「運算」(operation)。第二是用「列譜式」(matrix method),以窮盡一切可能。這就是維根斯坦 (Wittgenstein)所謂「眞理涵數」(truth function)的辦法。在這種辦法上可以不限定為兩價系統式。因此排中律不是根本原則。

所以我說數理邏輯在文化上是另應付一種需要,不與傳統邏輯相同。我並敢大膽的說,傳統邏輯所應付的需要不能由數理邏輯來代替。

四

邏輯丙就是形而上學的邏輯。其特性在於滿足我們的神祕經驗。現在先論形而上學的邏輯是甚麼;次論神祕經驗是何狀態。

形而上學的邏輯並不是單純的一種,不但種類有大同小異的各各不同,且程度上亦有深淺濃薄的分別。就中我以最代表的來說,便是印度的哲學。印度哲學雖有許多派別,而我現在卻取其一點。就是我所命名的「雙卽雙非法。」例如云「空卽是色,色卽是空,」「一卽一切,一切卽一。」又如云「非有非非有,非無非非無。」起信論上有「非有相,非無相,非非有相,非非無相,非有無俱相,非一相,非異相,非非一相,非非異相,非一異俱相。」亦是好例。但有人云大乘為中國佛教,非印度之舊。此種爭論,本篇不欲參加。不過此種思想方式卽在印度最早的優婆尼沙曇 (Upanishad) 中亦曾有之。似可說此乃印度思想之特徵。此法乃是對於相反的兩概念加以雙是,同時又加以雙非。空與色是相反的。有與無是相反的。一與多是相

反的。但必說有卽無，無卽有，這是「雙卽」。這亦等於說有同時是無又不是無。又如云非一非多同時是一是多。這種方法雖不能有十分嚴格的格式，然至少總是把概念的本身超脫了。例如云「非有」，這便等於說是無；但必定接着說「非非有」，這便等於說又不是無。可以說「有非實有，無非絕無。」又可以說是「有而不有，無而不無。」這不外乎把原有的這個概念（卽「有」）超脫了。使其雖爲「有」而卽無異於「無」，但又非「眞無」。這種雙遣法（或雙撥法）實在只能限於用在形而上學方面。印度人最善於發揮這一方面。所以我舉印度爲例。在西洋方面這一類思想亦未嘗不發達。在希臘時代，有所謂齊諾（Zeno of Elea）的四辯。破動，破多，破空間，完全是這一類的方法。到了近世，我們不能不以黑格兒（Hegel）爲最好的例證。黑格兒的對演法（dialectic method 舊譯辯證法，實在萬分不通），就是這樣的一種思維方式。他所謂的「消留」（aufheben 有人譯音亦極不妥），就是把一個概念的固定性騰越了。每一個概念必須在本身上卽含有其相反者，於是二者相合，又成一更高的概念。例如云「有」必定本身就是「無」，而有無相合又成一個較高的概念（卽「變」），於是有無皆沒入於其中。謂之曰相反者之同一（the identity of opposites）。我則名此種邏輯曰「超越的邏輯」（logic of transcendence）。

這種超越的邏輯只能用以說明一件東西，在別的地方全不適用。這一件東西就是形而上學家所謂的「絕對」（the absolute），因爲只有絕對是非一非多，非有非無，同時又是一是多，是有是無的。換言之，卽只有絕對是超出一切對立之外的。所以凡形容現象的話皆不適用於絕對。但絕對又不離現象：於是凡形容現象的話又可以施之於絕對。因爲絕對同時是現象而非現象。所以必須把用於現象上的概念使其自身超脫了。便可表示此絕對。

有些人以爲這種絕對只是一個邏輯的把戲。我以爲此說乃適得其反。據我所見，並不是由這種邏輯而推出絕對，乃是先有對於此種絕對的經驗而後纔造出這樣的邏輯。我在拙作論出世思想一文（載新哲學論叢）詳述此種神祕經驗狀態。凡已在那篇文章上所講過的現不重述。這種狀態最主要的特性是所謂「永恆」（eternity）的親證，卽直見永恆。有人名此種境界爲時間之消失。其實就是不流轉。例如對於流水只見水而不見其流。這種神祕經驗必是確有其事，決非純由於推想。形而上學上所謂絕對就是指這

個境界。因爲絕對不僅邏輯上推得的，並且是經驗上親自證實的。據我所見，似乎經驗的親證反而在先。有了這個親證，然後乃編出一套邏輯來，再從推理方面加以說明。所以我主張邏輯丙是一種特別的邏輯；他是由於神祕經驗而逼迫出來的；只能用於絕對，以說明絕對，而不能用於他處。

須知凡宗教，不拘何種，在性質上總是具有這樣的神祕經驗，不過有程度的差別罷了。宗教在古代幾乎包括文化的全部；在後世亦不失爲文化中一個重要方面。所以這種形而上學的邏輯是根據文化中這一方面而成的。

五

邏輯丁的特性是用相反律(law of opposition)，並以相反視爲相爭，其結果可得相成。所謂相反律卻和邏輯甲的矛盾律並不相同。因爲矛盾律就是勿矛盾律。依然是由同一律而推出。至於相反律則別有由來。在希臘哲學上早就有「相反之合一」，在初看起來，好像與邏輯丙的情形有些相類似，其實不然。邏輯丙固亦承認相反，但他的要點不僅在於對相反同時建立，且亦在於把相反同時否定。所以他的旨趣是在於表明有個絕對。而邏輯丁不然。他只承認相反，而不須有其背後的渾一。只須有相反即可生變動。故形而上學的邏輯在以動而表明不動。不動乃是所求。邏輯丙則在以不動（即一定的方式）而表示動。動乃其所求的目標。他必須先設定一切皆動。動便是他的根本範疇。這種邏輯是專用以說明社會政治的現象。從旁靜觀以說明社會政治情形有時固然必須用此邏輯，然而從事於政治社會活動卻更必須用此種邏輯。老實說，人們對於社會政治事作從旁靜觀的研究恐怕總是很少；凡熱心於社會政治的人總不免要投身下去，參加活動。所以我們可換一句話來說，就是邏輯丁不是爲了靜觀社會政治運動而設的，乃是爲了從事社會政治運動而自然生出來的。例如說「不革命卽反革命」，在普通邏輯上實在可笑。因爲決不能說「不是好就是壞」。由於尙有不好不壞的中性者存在。但在社會政治運動上，這句話卻自然變爲眞理了。因爲政治活動只能有對立的分野。任何人一參加其間必須立在一邊(take side)。凡站在這一邊，則那一邊的便都是反對者了。卽以這句話來講，不革命卽是維持現狀，當然就是反革命了。因爲只有打破現狀與維持現狀二條路，並無第三條路。因此我說這種邏輯是從事於社會政治運動的人們由實際的需要而造成的。我們應得知道在政治活動中生活的人和在政治活

動外旁觀的人其想法可以大不相同。從外觀看社會政治可以不限於用這種邏輯。但一個人若滾在政治活動內便不由得不採取這一類的想法。所以我承認這是由於實際需要所逼迫的。

最顯著的幾條定律如內在的矛盾，由量變質，否定之否定等等都是這一套邏輯上所有的東西。所以我們可以名此種邏輯爲「對演法的邏輯」(dialectic logic)。但此名稱很容易誤會。因爲邏輯丙亦可稱爲對演法的邏輯。不過二者卻有大大不同之點。馬克斯 (K. Marx) 說，他把黑格兒的對演法倒了過來。這句話極有意義。據我看就是把表示形而上學上絕對的對演法改爲表示社會政治上運動的對演法。一個是以所謂動的邏輯而表示不動；一個是以這個動的邏輯來表示動。所以一個只能用於形而上學的範圍；一個只能用於社會政治的範圍。如果以唯物的對演法來講形而上學必致形而上學根本上卽變爲不可能。如果以唯心的對演法來用於社會革命與政治運動亦必定完全扞格不相入。可見這完全是兩種不同的邏輯。

六

四種邏輯的各自特性及其文化上的各自來源與背境已經說明了，現在請進而再講其互相間的關係。

我們應得明白這四種邏輯並不是完全「互相排斥的」(mutual exclusive) 如果以爲邏輯甲存在了。則邏輯乙或邏輯丙或邏輯丁便不能存在，這便錯了，不但邏輯甲存在的時候，邏輯乙丙丁都可以存在，並且有些邏輯甲上的問題亦都可由邏輯乙丙丁來代替解決。因此我說他們四個是在相當範圍內互相包含的 (mutual inclusive)，這是第一點。

但我們卻不能因爲四種邏輯在有些地方上是互相包含的，而就說四者沒有衝突。須知這四種確實有些地方是非常衝突的。關於他們的「衝突」(conflict) 正是現在所要說的。這是第二點。明白這兩點，將其合併來看，便知下文所講的眞義在何處了。

這四種邏輯有互相衝突的地方，所以不能歸併爲一種邏輯。先以甲種與乙種的關係來說，新式邏輯家不明白這個道理(卽不明白四種是各自獨立的)，總想把邏輯乙認爲是唯一的，而把其他設法歸併於其中。其實這個企圖必歸失敗。因爲邏輯甲所講的有些東西完全在邏輯乙範圍以外。邏輯甲是依靠「言語構造」，所以其根本精神便與數理邏輯不同。並且數理邏

輯的功用自亦及不到這些地方。雖則邏輯甲與邏輯乙的衝突比較上不十分厲害，然而二者卻無由變成一種，卽其範圍不能倂合。

至於邏輯甲與邏輯丙的衝突則甚爲顯著。稍習形而上學的人無不知道言語決不足以表示本體。所以形而上學家對於言語總是覺得太呆板太限制了，以爲不足以達到眞際。最近的例，如懷特海（Whitehead），他就主張言語把人們思想不但拘束着了，並且弄彎曲了。他說我們思想跟着言語的構造以致離開眞際。我以爲他這句話就是從形而上學的立脚地以反對傳統邏輯。此外有英國的郭令塢（R.G.Collingwood）著有論哲學方法的書，卽主張哲學上的槪念皆不能用對分法。他名之曰 The overlap of class。就是說哲學上一切槪念都是不能有嚴格的界限的。彼此縱使相反而卻必係相涵。所以形式邏輯上的一切規則都不適用。總之，凡由形而上學着想無不排斥傳統邏輯。至少雖不是完全否認，亦必認爲不夠用與不適用。所以形而上學的邏輯與形式邏輯的衝突（至少是不調和）乃是很顯明的，無待多述。

邏輯甲與邏輯丁的衝突，我們可以從近來新唯物派的反對舊邏輯一點便可看得出來。他們的議論很多，我現在不願代爲詳述。我在六年以前曾撰有一篇文章從事於反駁（見拙編唯物辯證法論戰民友社出版）。我當時以爲他們攻擊形式邏輯全由於不懂形式邏輯，——我舉出否定與矛盾不相同；同一律不是自然法，等等。但我現在回想起來，不但他們攻擊形式邏輯可以不必，卽我替形式邏輯來辯護亦大可不必。他們所以如此不外乎表示他們所用的邏輯是與形式邏輯不同。不僅有些不同，並且有些地方確是互相衝突。關於這一點我現在承認了。因爲我承認他們的邏輯是從事於社會政治活動時實際情形而逼迫出來的，就是使在政治活動中的人們不得不作如此推想。所以邏輯丁與邏輯甲當然有不調和的地方。

然而話又說回來了。當一個人在政治活動中的時候運用思想自然會照着邏輯丁而前來，但這個人要把他的思想明白說出，恐怕仍舊必須依據邏輯甲。形而上學的情形亦然。當一個人默思本體的時候，就會自然而然用那種雙遣雙撥的方法，但如果要把這個意見淸淸楚楚告訴他人恐怕又必須用邏輯甲的規則。

以上是說邏輯甲和其他三種的關係。至於邏輯乙和其餘二者的關係亦是同樣有不調和的地方。但邏輯乙對於邏輯丙的關係卻較邏輯甲與邏

輯丙的關係稍稍接近些。因爲數理邏輯是基於函數，其間有「無限」(infinity）一概念在內，所以不像傳統邏輯那樣把概念固體化，孤立化。因此數理邏輯對於形而上學的邏輯便減少了一些衝突。不過從數理邏輯依然產生不了形而上學。形而上學與數理仍舊是兩回事，各不相干。

邏輯丙與丁的關係，我們亦可以從所謂新唯物派的反對唯心的對演法一點看出來。他們攻擊黑格兒的哲學就是表示黑格兒的對演法不如他們的對演法，不能用於社會政治運動方面。他們卻不知道這個不能適用的緣故。因而誤會以爲這種唯心的對演法反足以爲社會政治運動的障礙。其實在我們看來，這只是由於兩種邏輯背後所基的原則與範疇不同；而其所以不同則又由於文化上有不同的需要。本來不必強使對付神祕經驗的想法來對付社會政治上的問題。一個人本是多方面的。既生在社會便一天離不了政治關係。但除了社會政治經濟方面以外卻並不是絕對沒有私生活。所以我們不能把神祕經驗完全認爲無其事。人旣有這種經驗便當然在文化上發生影響。要想從社會政治方面來辦統一，以爲只有邏輯丁是眞能成立，未免所見不廣了。

這四種邏輯的互相關係旣如上述；總之，他們雖不是完全互相排斥，而卻是頗有牴牾。牴觸的由來是因爲所基的原則不同，而原則的不同則又因爲文化的需要有不同的方面。勉強來說，可以把前二者列入一類，後二者又歸爲一類。因爲前二者必須有「標辭」(卽舊譯命題）以爲對付之具；而後二者只須有「意義」(meaning)，而不必有淸楚的句辭，亦可作推論。因此前二者的一類比較上可以說是近於法則，因爲所講的或可說就是理性；後二者的一類比較上或可以說是近於方法，因爲所講的是思路。不過這樣的分別不十分妥當。我寧主張前二者是關於表出；後二者是關於着想。因爲「想」與「說」總是稍稍有分別，前二者比較上稍稍偏於說；後二者比較上稍稍偏於想。換言之，前一類似乎在說時使用之；後一類似乎在想時依據之。卽人們對於社會政治問題倘自身本在運動中則於着想時往往自然會用邏輯丁，但表示出來仍必借重於邏輯甲。可見二者不但在文化的需要上各當一方面，並且其性質亦確有些不同。

總之，邏輯甲是表現言語內固有的結構中的理性；邏輯乙是表現數理中所潛伏的普遍原則；邏輯丙是表現對於絕對本體着想時所用的方法；邏輯丁是表現實際社會問題政治運動中所自然演成的思想態度。我作此文

的主要目的在於表明邏輯是跟着文化走的，卽因文化上某一方面的需要逼使人們的思想不得不另有一種「聯結」(connection)。所以邏輯的聯結是為其背後的文化與概念所左右。而不是邏輯左右文化，詳言之，卽不是邏輯是普遍必然的，而通貫於一切文化中。因此我主張沒有唯一的邏輯而只有各當文化一方面以應其需要的種種邏輯。因為邏輯是藏在思想裏頭的。邏輯甲便是藏在言語的思想裏頭的。邏輯乙是藏在數理的思想裏頭的。邏輯丙與丁是藏在形而上學的想法與社會運動的想法裏頭的。事實上是先有這些思想而後有邏輯。卽讓一步言之，亦只能說這些邏輯本來隱然含於這些思想中，卻不能說有一個普遍必然的理法通貫乎各種需要不同的思想。所以我主張我們應得更換着眼點：卽把邏輯當作文化的產物，用文化來解釋邏輯，把邏輯的先在性，最高性，普遍性，必然性都取消了。這樣乃將邏輯與文化上的各種需要交織成一片。共同表示人類生活之一方面。這個觀點與向來邏輯家的企圖頗不相同。希望讀此文者務必在這一點上注意。

各種邏輯的互相牴觸已經說完，惟尚有一點宜加聲明。就是我所說的這樣四種邏輯和新式邏輯家所說的「交替邏輯系統」(alternative logical systems) 恐怕不是一個意思。我所說的這四種雖有衝突，卻究其實際並不能彼此完全代替（不過從此一種邏輯設法盡量吸收，彼一種邏輯亦未嘗不可辦）。不像二價系統與三價系統那個樣子。關於這一點不是本文所要討論，所以只說一句聲明的話為止。

七

我現在要拿這四種邏輯來檢查中國思想以明其特徵。我在前作（言語思想與文化）上卽充分發揮此義。以為中國思想中的邏輯與西方人的邏輯頗有不同。現在我願意繼續發揮這一點。於是便入了所要說的後一部分。

我主張中國思想上很少與邏輯甲相當的。其故是由於邏輯甲是藏在言語中的。於此所謂言語不是指普汎而言，乃只是歐洲言語系。其他民族的言語構造就未必能完全相合。中國言語系統與歐洲言語系統相差比較遠。所以中國言語中沒有需要以產生像邏輯甲那種樣子的東西。歐洲言語系統中與邏輯相關的地方莫若主語與謂語的分別以及綴辭的普遍性等等。這些都與語尾變化與詞性分別有關。中國言語既沒有語尾變化，更不

注意詞性分別。每一個字都是單音與象形。因此文法與句法的固定性不十分顯明。所有的文法與句法大部分是出於「習慣的使用」(idiomatic use)。所以我們可以說文法與邏輯並不是完全兩件事。形式邏輯家想把邏輯與文法完全分開，其實就文化的觀點來看，依然是互相依靠的。中國沒有邏輯甲不是因為中國人思想未發達，亦不是因為在中國邏輯未成一種學問，以致為大家所忽視，乃據我看來，只是因為中國言語的構造不發生這樣的需要。

這是從言語構造一方面來說，但此外尙有一種需要：就是我們應知西方傳統邏輯是從修辭學蛻變而出的。古代的修辭學與現代的修辭學，並不相同，乃只是為了演說上的辯論而設。所以邏輯和辯論有密切關係。中國在戰國時代亦未嘗不盛行辯論。不過那種辯論的性質已經有了形而上學的味兒，與普通辯論不同。例如惠施公孫龍等，當然屬於邏輯丙，故在此處並不討論。

至於說邏輯乙，我以為中國更沒有像這樣的東西。因為中國的數學雖有獨自的來源，不是傳自他族，但其發達至天元開方為止。就西方的觀點來看，乃依然是留住在代數的階段，沒有更進。如此自然不會有很高的函數概念。所以中國的數學中雖實際上可以本含有數理邏輯，但卻在需要上不能籀成這樣的邏輯，在數學以外成為獨立的一科。

總之，中國思想的特徵在這一方面可以說就是沒有和邏輯甲與邏輯乙相當的思想法則。

八

中國思想雖沒有像邏輯甲和邏輯乙那樣的邏輯，但卻確有好像邏輯丙與邏輯丁那樣的邏輯。我現在把邏輯丙與邏輯丁合併來討論。因為據我看來，凡形而上學的思想其結果無不經由人生觀與道德問題而達於社會政治方面。我嘗說哲學思想是間接又間接的政治社會思想。現在我以為有兩種可分。即有一種社會政治思想是比較單純的直接的。另外還有一種是因道德問題而反溯至人生價值，又因為人生意義而反溯到宇宙本體，於是從宇宙本體再推回來一直到社會政治問題為止。我用一個不十分切的比喻來說，就好像兩部民國史。一部是從辛亥革命說起直到現在。另一部卻是從盤古開天地起一直說到現在。一個有很長的序編在前頭，然後方入本

編；一個是直接本編。從現代一點來講，我們必須把這兩部都認爲是民國時代的史——不是專講古代的古代史。形而上學沒有一個不連帶到社會政治的。而講社會政治卻可不要形而上學。這個情形並不是對中國思想而言，西方思想亦完全是如此。我所以嘗說西方的形而上學思想乃只是社會政治思想的間接的表現，——其目的在於對社會政治上的主張加以遠而且大的理由。從這一點上講，邏輯丙與邏輯丁所以有大體相類似的地方。但儘管有相類似之處，而根本精神還是不同。從其精神來看，不得不分爲兩種。就其外表的形態來講，自然亦可以混而爲一。其所以不得不分爲截然二物的道理在於有一個根本分歧點。就是「整體」與「個體」的偏重。要講此理必須先說整體觀念的發生。現在從社會思想講起，但亦不止社會思想爲然。整體觀念是起於個體自知其不能自足。例如一個人非吃東西不能活。可見一個「個體」不能自足，必有待於其外的他種東西。於是使人們自發生一種思想，以爲宇宙是一個整體。人在世上就好像一個波起於大海一樣。海就是比喻這個整體。波起來了成爲一個，便是個體。沒下去了，依然還是海水，便是重歸整體。大抵形而上學與宗教無不是從發見整體而出發。其所以如此，單純就學理上講，自然不能說沒有相當理由；不過我現在只注重其在社會思想方面的作用。我以爲此種整體的觀念乃由於對於個人道德的保障問題而生。據我的私見，所謂道德問題根本只是社會組織如何維持的問題。社會組織所以能維持必須靠各個人的道德。而各個人的道德又必須有一個超個人的力量作保障。在古代宗教便擔當這個功用。等到人智開化了，迷信不足以拘束人心。於是遂有個體的偏重。仍以吃東西爲喻。人不能不吃東西，只見我必有待於非我，或我本由非我而生，這樣因可發生整體的觀念。然而人必吃東西，亦可由此發生另外一種觀念。以爲我是主體，一切都爲我所用，把其他的東西來犧牲了以就我。這便是所謂「爲我」（例如楊朱所主張的）思想。這種思想是注重於個體。換言之，即我的價值就在於我，把一切其他都作爲我所利用的了。那種注意於整體的思想卻以爲我的價值只在於我與整體（即整個的宇宙）合一，我爲整體之一部分。這兩種思想求之於自然界，求之於哲學，當然都有充分的理由；但我以爲卻由於社會而起。因爲人生於社會必有這兩方面。一方面是事實自然而然逼得不能不感到社會是一個整體。人人彼此互相倚靠；離了整體不能單獨生存，他方面亦是事實上自然而然引人發生爲了自己的緣故而與

其他採取對抗的情勢。前者我名之曰社會整體（social integrity）；後者我名之曰社會對抗（social antagonism）。任何社會必同具此二種趨勢；任何人在社會中亦必感有此二種傾向。或可說一個是向心力；一個是離心力。而一個社會組織能以維持則必須靠向心力大過於離心力。所有的教化大部分是教養在社會內的人們使其自然而然增強向心力。我又名此爲社會的黏力。因此我發見所有的形而上學主張有本體，有絕對，所有的宗教主張有上帝，有靈魂不死與輪迴，要不外乎以間接的方法對於社會整體的趨勢加強，使人們安然在整個的社會得盡其功能。依然其最後的結果只是一種社會思想。根據此點，我們便可討論中國思想，因爲中國思想對於此點較西方爲顯明。

九

現在仍回到講邏輯。邏輯丙與邏輯丁在實質上本是一種：只因有偏重整體與對抗的分別遂演爲兩種。邏輯丙是由整體觀念而演成的，故爲整體一觀念所支配。邏輯丁是由對抗觀念而演成的，亦全部爲此觀念所左右。爲整體觀念所支配的便不能如對抗觀念所形成的那樣單簡直接；自必遠溯而及於其他。於是便由社會而推到道德，由道德推到宇宙；由宇宙推到上帝。其實二者仍然是社會思想與政治思想。中國在此點比較容易看見。請申述之。

中國思想上所用的邏輯，就是這樣性質的東西。先以老子爲例證。如「聖人後其身而身先，外其身而身存；非以其無私耶，故能成其私。」「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長；夫惟不爭，故天下莫能與之爭。」「欲上民必以言下之，欲先民必以身後之。」「將欲歙之必固張之；將欲弱之必固強之；將欲廢之必固興之；將欲奪之必固予之。」「禍兮福之所倚；福兮禍之所伏。」「曲則全，枉則直；窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」「高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不者足補之。」「飄風不終朝，驟雨不終日。」等等好像只是論天道。因爲「反者道之動。」從一方面講，這固是萬物變化的普遍法則。其實乃是作人之道，換言之，即對付人事的方法。尤其是操治人之權的人必須明白這種法則，纔能得着勝利。所以被稱爲人君南面之術。可見在實際上乃是屬於社會政治方面的東西。我們在此又可以看見在社會政治方面和在形而上的方面可以有同一的邏輯。

至於戰國時代，思想發達了，這種情形更爲顯明。現以惠施爲例證。他所主張的「山淵平，天地比，（卽天地與地卑，山與澤平）齊秦襲，……鈎有須，卵有毛，」等等要不外乎用詭辯以明「天地一體」之義。爲甚麼要主張天地一體呢？乃只是爲了要使人「氾愛萬物」。氾愛萬物是人生觀；天地一體是宇宙觀。這個宇宙觀是爲了這個人生觀而設。換言之，卽這樣的人生觀必須找到一個形而上學的根據。這種形而上學的觀點又必須先設立一種有詭辯味兒的邏輯。乃是人生觀而推到宇宙觀，又由宇宙觀而推出一種邏輯。至於這種人生觀卻是由於社會思想上「整體」觀念的要求使然。依然可以說是旨在維持社會組織。不但惠施爲然。公孫龍等辯者，其目的亦不是僅僅在於辯。所謂『物莫非指，而指非指；天下無指，物無可以謂物。』亦就是辨明離了指以見物之非。依然是在於表明整體。有人以爲「離堅白」與「合異同」不同，合異同在明天地一體之旨，而離堅白不然。其實他說的「白馬非馬」不在於建立「馬」與「白」兩個獨體，好像現在實在論者所主張的共相存在說一樣。須知他的目的在於破斥。卽表示此兩共相所結合的「白馬」本身是矛盾的，不能成立。正和英國的伯辣德來（Bradley）相彷彿。主張一概念自身若有矛盾卽不能成立。又可以說等於希臘齊諾的飛矢不動等詭辯。目的不在表明所說的東西如何如何，乃只在藉此以證有個超一切相對的本體。公孫龍的立論似乎亦全在破斥。而其正面論點恐怕仍不外乎萬物一體的主張。此外如莊子更爲易見。所謂「天地與我並生，萬物與我爲一」，以至於「方生方死，方死方生」，則極爲顯明。莊子不僅有此種形而上學的理論，並且有上文所述的那種神秘經驗。卽彼所謂「坐忘」是也。讀者或可以說我所舉的都是道家一流。其實儒家亦大體上並不此相衝突。例如孟子上「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉；」「盡其心者知其性也，知其性則知天矣，」等等。亦顯然是主張人生當與天地合其德。這種「天人通」的思想可以說通貫中國各派，——只是所以通之之途徑與方法各派不同，且互相爭駁而已。卽孔子亦不是沒有這一方面，不過「夫子之言性與天道不可得而聞」罷了。在三年前友人熊十力曾有信給我，反對我所主張的中國思想上無「本體」（卽本質）觀念說。我當時確主張中國思想上沒有主體觀念；現在我還是這樣相信。不過我並不是說中國沒有「整體」觀念。整體觀念就是所謂「絕對」。至於本體在西方卻近於「本質」(ultimate stuff)。二者甚爲不同。中國不但有此種「絕對」觀念，並

且是十分注重於這一方面。（就中墨家似乎不用這樣的詭辯邏輯，然他們亦主張人民須同於君主，君主須同於天，亦並未走另一個方向。）後來的宋明理學完全是走向這一條路。我起一個名稱曰「神祕的整體論」(mystic integralism)。

十

我對於宋明理學的見解，和當代賢哲頗爲不同。據我的私見有幾點可得而言。第一是我承認宋明理學確係繼承孔孟之教。世人多以爲理學是受了佛教的影響，把孔孟的眞義失了。理學思想經過佛教的影響，當然是事實，不過據我所見，只在方法一方面是受佛家的影響，關於這一點下文當詳說。至於眞正的內容卻可說依然由孔孟推廣而出。他們的議論雖不是孔孟自己所說的，而就孔孟所說的來推，卻未嘗不可推出這樣的結論。所以理學與孔孟不是兩回事。於是我們先要講孔孟。馮友蘭先生說，孔子就是「士」之階級之創立者，至少亦是其發揮光大者。因馮先生不承認在孔子以前即有一種非農非工非商非官僚之「士」不治生產而專待人之養己者。這些話都很有意思，（馮先生並辨明士大夫的士，與此處所謂士不相同。亦甚是，因爲乃是官職的名稱。）我們不要注重其非農非工非商，而要注重其「非官」這一點。大概以前所謂「學」，都是指一種技能：農必須有農的技能；工必須有工的技能；而作官亦必須有各種職官的各種技能。孔子講學不是如此。乃是只旨在造成一種「道德的人」。這種人在社會上只是主持正義。使一個社會內有是非的標準完全靠這人的「淸議」。亦不一定要得政權以實行其道。「可以仕則仕，可以止則止。」「得志則與民由之，不得志則獨行其道。」「不怨天，不尤人。」其功用不全在於「以其道易天下」，而卻在作「中流砥柱」。只須有所影響，不必大行其道，而社會就可以蒙福。其故在於凡行其道者必先得政權。這便是自上而下。孔子以前都是自上而下的。到了孔子，孟子尊之爲「素王」，就是因爲不能由上而下了。於是只好由下而上。這乃只是文化上政治上一個極大的轉變。我們須知自上而下的是個「威權」(authority)，是個「力權」(power)。一切威權力權倘不加以制限無不流於濫用，因而腐敗了。必須另有一個自下而上的以爲「對抗」(counter force)。這個對抗力足以矯正在上者，使其得有淸明之氣。可以說政治上的淸明之氣全靠有自下而上的對抗力。孔子以前，文化未開展，只有自上

而下的統治就可以使人民得福利。後來卻漸漸分化與腐敗了。所以時勢上自然有創立一個自下而上的對抗力的必要。孔子應運而生；在中國歷史上眞是一個劃期的事。似乎在孔子以前並不是沒有士，不過那種士只是作官的「預備者」。孔子把他們另付一種特別的使命。所以嚴格說來，士的階級不是孔子所造，而士的新使命卻是孔子所創。從此中國政治上有了防毒素。因爲威權政治總是要自身中毒。倘能時時打血淸，縱使不能完全去毒，至少亦可減少其中毒的分量。「士」的人們在社會上發淸議作爭諫，便把一個社會內的淸明之氣喚起來了，以從事於抵抗這個自身中毒。友人張君勱先生嘗說，一個國家必須容人民有透氣的所在。就是這個意思。如果壓制得絲毫不透氣則這個國家決不能長存。所以我認爲中國能有數千年的歷史，中間雖有外族的侵略，然卒能綿綿長存以迄於今者，在外國史家有謂由於統一的行政制度，有謂由於文化的統一，而我則以爲至少這個民族的防毒素是幾分力量的。因爲有了防毒素，纔能夠保持民的「活力」(vitality)。凡一個民族苟不失掉了活力，終久必會擡起頭來；卽使一時壓倒，亦必會翻身的。所以我願用一個不十分切的比喻，以爲孔子創立「士」的一批人便好像英國立憲史上的創立議會差不多。同是對於政治立一個通氣的所在。使人們不致在威權主義下悶死。所以孔孟之敎其精神上本是反抗的。不拘其反抗的方法如何——以復古爲反抗現狀亦不失爲一種反抗。不但對於當時是反抗，並且永久是反對的。因爲他是自下而上的一種防腐作用。時流學者把孔子認爲是貴族階級的辯護者，由於表面上只看見「君子」「小人」之分。這樣硏究學問簡直是胡鬧。直不値一駁。能繼承這一點的便是理學。至於淸儒的考據學在政治社會道德上毫不生作用。不能與理學相提並論。

其次我們應得講爲甚麼政治上由下而上的運動必須與道德合而爲一。換言之，卽何以表面是道德運動而裏面卻是政治問題。我們應得知道一切道德的要求都是根據於社會。不但維持社會必需要某種道德；卽改造社會亦必需要某種道德。威權的實行必須有道德的根據；卽從道德上要求人們的服從。如人們在心理上不承認有服從的道德，卽威權亦不能長久下去。在這一點，我最佩服盧騷(Rousseau)的慧眼。他以爲一切社會關係如完全基於「力」，必致沒有任何團結。凡是社會必須建立於「同意」上。這就是所謂「道德的」。所以社會的維持必是靠人們各各在心理上承認

有這樣的一回事，且引以爲對，至於破壞秩序則更需要有一種另外的理由，爲其原動力，然後纔能有所活動。可以說都是心理的，亦就是道德的。所謂道德的是指當事人覺得這樣纔「對」而言。凡有「對」「不對」的判斷都可說是屬於道德範圍。且不僅此，對不對的判斷必用於人與人之相與。改造社會的人固然否認現狀上的道德觀念，然而倘欲掀起一個大運動必更須有一種力量以吸引人民來同情於彼。這個力量就是道德的。一個宣教師所以能傳教，喚起許多人跟他走。這個力量必須是道德的。所以社會的維持與改變其背後的力量根本上是具有道德性質的。明白了這一點，便知道沒有一個社會理想其本身不是一個道德觀念。同時沒有一個社會的變化不是先從道德觀念變化起，（縱使道德的抽象原則自身不變，而其具體的應用與範圍必大有變化，因爲非如此不能推動社會使其改變。）根據這個意思，當知我所說的這種自下而上的運動只先從道德方面着手乃是當然的了。

說到此，又有一點必須同時說明方能完全明白。就是須知這種自下而上的活動只在於透氣，防腐，減毒。而不可認爲是革命。所謂「知其不可爲而爲之」，便是明證。（須知革命是必然的，好像氣球內氣加多，球必破裂一樣，在做透氣洞的人看來，就是氣不透的必然結果，所以透氣洞本身不與革命相關。）倘若從事革命，卽無「不可爲」了。革命是乙勢力推翻甲政權。後來又成爲乙政權。乙政權依然可使在下者不得透氣。或許丙更起來革命。而這種透氣與防腐的作用卻不須有這樣輪替的變化。只好像對於一間房子開有通風的洞一樣，只須諫時有新鮮空氣流入，不必把這個房子拆了重蓋。（至於革命派反對改良派，以爲他們反足以阻礙革命，這乃是政治爭鬬上的問題，而與我們純以學術爲立脚點，專從事於分析客觀事實的人們沒有關係。）所以「士」階級的存在從一方面來看，永久是政治上的通風洞，使淸明之氣得息息相生；而從他方面來看，卻又是維持秩序的。（因爲一切進步必須在秩序內，凡知識分子沒有主張在秩序外求進步的，所以維持秩序是一切學者的常態，不能引爲罪狀。）自孔孟以迄理學先生們所講的是綱常名教。這都是所以維持社會的。但我們不可因此遂謂都是專爲統治者張目。因爲不是對於某某一定的統治者或階級有所護助，乃只是普遍的維持秩序而已。任何人都可以利用這個維持論以保護其自己的地位。其故卽在於這種自下而上的「干政」只是「干」（說得輕些，就是諫。）而

已矣，並不要「執政」，且在勢亦永不能執政。原來只是「知其不可爲而爲之」；「道之不行已知之矣」。所以這種「干」政的人必須要立足於道德問題上。且其本身所需要的道德尤須高出常人數倍。其情形有幾分好像西方宗教上所謂「殉道者」(martyr)。孟子上說：「無恆產而有恆心者惟士爲能。」何爲恆心？即「養其大體者」，亦即「所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，」故能至於「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。」關於此點下文尚須多多討論。

現在又須說到一個附義。即這種「士」並不是一個嚴格的階級。因爲沒有經濟的背境。其實這種階級在西洋歷史上尋不着相當者，本來是個怪東西。(勉強來說，似可說或許與西方政教分離以後的教士相當。因爲耶教是主張「個人良心」的，頗有反對的強權的味兒。歐美的個人主義受其賜不小。)不但沒有經濟的根據，並且因爲士是「不治產」的，其社會的地位至不鞏固。這乃是一個大缺點。所以由於經濟的壓迫只得流入於官僚。幸而還有一個好處。就是士的學問不是十二分專門，只須幾本書，(例如後來只須論語孟子大學中庸四種。)在鄉間亦容易得到。有些理學家都是出身於農，便由於此。凡出身於農的都能有充分活力。這一點足償前一點（即流入官僚）之失。



現在我們再回到思想的內容。自從韓愈說：「斯道也，……堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公以是傳之孔子，孔子以是傳之孟軻，孟軻死不得其傳焉。」堯舜禹湯文武周公是他們的託辭，不必多講。以孟子來繼孔子，足見後世所謂「道學」(即理學)乃只是孟學。從此以後都順着這個趨向而走。其所注重的便是孟子所主張的「反身而誠」與「養浩然之氣」等等神祕的方面。至於他們以爲孟子得孔子之正傳，亦未嘗不由於孔子的話亦有這樣傾向。例如論語上講「仁」。從最淺的方面來說，是只等於「愛人」；但從最深的方面，卻說「若聖與仁，堯舜其猶病諸。」可見從修養上到仁並不是十分容易的。因此後儒把仁當作一個特別境界，這原是可以講得下去的。所以我說理學上所講的驗之於孔孟並非不可通，不過不明顯而已。因此我認理學確是繼承孔孟之教。此說和時賢以爲孔孟平常而宋明玄妙之說頗有出入。其故因爲我的着眼在

於欲提高道德必須以形而上的神祕爲背境。沒有這種背境決不能解決道德的保障問題。普通的道德和這種情形不同，因爲只是拘束常人的。只須拿習俗與法令便可把他們規範着了。而負了特別使命的「士」則不夠。必須把尋常的道德（卽由習俗而成的）視爲非道德，而自己制出更高超的道德觀念。須知這種道德觀念與實際利害禍福必不一致。於是便發生一個問題。卽爲甚麼要作好人？因爲作好人不得好報。若解決這個問題又必須把神祕經驗擡出來。使自己的的確確覺得小我已與大我合一。於是人生意義與道德保障便完全寄託在這一點上了。所以我說理學內無論有何派別之爭，而大體上終脫不了是神祕的整體主義。證以張子的西銘頗爲顯然。總之，都是想把我與天合一（卽與絕對合而爲一），於是我盡其性，則我之一舉一動便心安理得。他們主張整體（卽萬物一體）乃是專爲道德立一個最後的托子。使個人有安頓處。有了這個天人合一的「盡性」，則行爲上一切利害禍福便不發生問題了。如果專從學理上看，亦可以說這是一種形而上學。倘從社會上有這樣超世俗的道德的需要來看，便知道此種理論不過是要滿足這個需要，使這些人們安然生活下去，得在社會政治上起一種作用。從這個觀點來看，便可視這個形而上學不過是添上去的罷了。但這個添加卻是必然的。所以就必然的推演而講，由士的奇特使命便必然生出這種小我與大我打通的人生哲學，由這樣人生哲學便必然生出萬有一體的宇宙論或形而上學。這種推進雖只是一種逆溯，然卻是必然的。因此我主張縱使中國不與印度思想交通，其推進恐怕亦必定是如此的。所以有人以爲宋明理學完全是從佛理蛻化而出，其實這是知其一不知其二之談。

關於理學都是主張整體論的，本可列舉出來。不過本篇只在於表明我個人的意見，而並不務求詳盡。讀者如不相信，可以自己去查他們的書。

十二

但理學確是受了佛學的影響，我現在卽要講其所受的影響究在甚麼地方。照上文所說，當知關於整體觀念一點，雖事實上理學亦受佛教的影響，然在論理上卻並不是完全出於佛學。可見其最受影響的地方不在於思想內容，而卻在於方法。何以故呢？據我所見，乃是由於孔孟雖本含有神祕主義，卻始終沒有所以親見此神祕之方法。換言之，卽沒有修證方法，以親證此種境界的確實存在。至多只能有理論上的推論。而這些理論上的推

論,好像「一尺之捶,日取其半,萬世不竭,」等類,雖足以證明萬物是無盡,宇宙是一體,然總不免流於詭辯。詭辯便很難令人完全信服。所以於此種理論的推證以外,必須另外還有有力的證明。這一點上恐怕中國的學者已經很少有辦法。——莊子的「坐忘」,其方法早已失傳了。當此時恰巧印度思想傳了進來。印度思想始終是兩方面兼顧的,有如鳥之兩翼,車之兩輪。這兩方面就是知識上的理論與修行上的實踐。知識方面的那一套理論比中國要玄妙精密得多。可惜有一點比中國不同。就是印度這一套的理論純粹是形而上學,換言之,亦可以說是宗教性的。不像中國的那樣,是道德方面的(即倫理性的)。這種純粹宗教性的形而上學,因其主旨在於出世,在中國「士」看來,便沒有多大的用處。因此他們不甚接收其理論方面的東西,而事實上卻對於其方法不能不引起很大的興趣。正因爲在這一方面是他們所本來缺少的,且須要補充的。於是他們自然而然受了佛教的影響,他們自已亦不知道影響在何處,以致後人研究亦就專從表面上看了。

就印度的一套修行法來說,雖有種種派別不同,而大概可以總稱之爲「瑜伽」(Yoga),用不十分嚴格的話來解釋,亦可說就是「禪定」。關於這一點,我在拙作論出世思想一文,言之甚詳,希望讀者能一參照。現在且不多述。這一套方法不外乎把人「心」變化一下,能見到絕對。——即所謂直證眞如。但此法又有頓漸二途。大概印度所修的以漸居多。胡適先生論禪宗,以爲頓悟是中國人所發明。我對於考證向未用功,不敢說其中有無問題。退一步講,設此說而眞,則中國除了發明頓悟以外,還有一個大發明:就是把出世的修悟方法而用於入世。作此種發明者就是理學家。所以我願對於理學上一個徽號曰:「中國的瑜伽」。(他們從曾子「吾日三省吾身」一句上推出自省的工夫來,這又勉強和西方精神分析學上的 self-analysis 相彷彿;可以說理學是中國的 psycho-analysis。可惜太硬性了,反使人不得精神衛生,而竟生病,這一點現在不討論。)

謂余不信,請列舉各理學家的見解和其自身的親歷以證之。先講其修行的經歷如下:(一)胡安定(瑗)「攻苦食淡,終夜不寢,一坐十年不歸。」(二)邵康節(雍)「怡然有以自樂。」(三)周濂溪(敦頤)「嘗得疾,更一日夜始甦。」(四)程明道(顥)「充養有道,和粹之氣盎於面背。」(五)程伊川(頤)「嘗瞑目靜坐,游定夫楊龜山立侍不敢去,久之乃顧曰:日暮矣,姑就舍。二子退,則門外雪深尺餘矣。」(六)張橫渠(載)「疾作,抵臨

潼，沐浴更衣而寢，旦視之，逝矣。」（七）朱晦翁（熹）「其色莊，其言厲，其行舒而恭，其坐端而直，……倦而休也瞑目端坐；休而起也整步徐行；中夜而寢，既寢而寤，則擁衾而坐，或至達旦。」以上不過隨便舉幾個例而已。至於以後，象山陽明更是靠頓悟工夫了。（陽明赴謫至貴州龍場驛，忽中夜大悟格物致知之理，不覺呼躍而起，從者皆驚。）姑舉王門的兩個例：（一）聶雙江「獄中閑久靜極，忽見此心眞體，光明瑩徹，萬物皆備；乃喜曰：此未發之中也，守是不失，天下之理皆從此出矣。乃出而與來學立靜坐法，使之歸寂以通感。」（二）王心齋「一夕夢天墮壓身，萬人奔號求救，先生舉臂起之，視其日月星晨失次，復手整之，覺而汗溢如雨，心體洞徹。」卽此亦可概見其餘。可見他們不獨在思想上主張修行，並且自身亦實行之。至於他們的修行方法如周濂溪主張無欲，「無欲則靜虛洞直」；邵康節主張「心一而不分，可以應萬變」；張橫渠主張「大其心則體天下之物」；程明道主張「須先識仁，仁者渾然與物同體，……識得此理以誠敬存之；」程伊川亦主張「涵養須用敬」；或謂朱子亦有半日靜坐一日讀書之說。總之，他們主靜或主敬都是一種類乎瑜伽的方法。此種方法把人「心」使之變質，使其不囿於見聞，而直接與外物相通。這乃是一種變態心理（但非普通所謂變態心理）。他們把印度人的方法原來只用以窺證眞如的卻拿來用於處世。換言之，卽把出世的證覺了悟的方法改爲處世接物對人之用。我最初認爲他們是失敗了，因爲二者在性質上太不相同。後來我又想了一想，覺得其中確有一部分的奇怪。就是他們的注重點不僅在「寂然不動」，而尤重在「感而遂通」。必須寂然不動方能感而後應。卽寂然不動只是一個手段，爲了達到感而遂通的目的。例如濂溪於靜虛以外必須更有「動直」。這便是他們和佛家大不相同。似乎佛家只求寂然不動而有所「見」爲止。此見卽爲見本體。從出世的觀點來講，當然見了本體就完了。從宗教的觀點，亦只須見了本體就完了。因爲見了本體，便安立了信仰。但就入世的觀點與作人的觀點而言，則見了本體還不能完事。按理，入世與作人本不須要見本體。不過爲了道德的保障與人生的意義起見，見了本體便大有用處。其作用可以說不僅是使頑夫廉，懦夫立；並且可使人臨死不懼。這便是上文所說爲了「殉道者」而設的了。所以中國的瑜伽與印度的不同。印度是屬於宗教的，而中國是屬於道德的。在這一點上，我們不要以爲理學是烏煙瘴氣，而遽謂爲毫無價值。其實乃是一個大發明。

這個發明的可貴處即在把印度的瑜伽的性質改變了。印度的瑜伽因爲與出世教相連，總不免由「寂」入手而終於解脫。而中國的這種瑜伽卻無論用頓悟或漸悟，其結果乃是得着一個「樂」字。所以他們注重在日常生活。務使在日常生活上，把此心使其「活潑潑地」。遇事便可「當下合理」。這就是所謂「動直」，與所謂「靜亦定，動亦定。」可見他們不是專在靜中求明心見性，乃是在動中（即日常生活一舉一動中）求盡性樂天知命。他們並不像佛家那樣厭惡世間與生活，乃反而對於生活十二分認眞，但不流於偏執，只任其自然，所以是常樂。從「樂」字一點來看，與佛家的「悲」可謂甚不相同。有人以程朱是理學，陸王是心學，我所說的只能適用於陸王，此說實爲皮相之見。程朱所講的「理」並不是離了人以後的萬物之「所以然」，乃實在是與人合在一起的萬物之「所以然」。我們把整體觀念加入其中，便不致有此誤會。從這一方面看，便見中國的理學純是關乎行爲，並無宗教的意思。亦可以說他們把宗教性的神祕移用於極尋常的行爲上。於是一切德目如忠孝節義便都有了自然而然的安託。我們又須一檢東林列傳便見那些人的死節之烈。東林不過一部人而已，然而亦可概見其餘。其故即由於「不知生死必不能忠義，不知忠義必無經濟。」即以形而上的見性爲人世上道德的保障，以有保障的道德而從事於政治活動，則必更爲有勁兒。所以我說理學不是純粹的哲學。

根據這一點，我們又可見所有的理學家對於政治無不干與。這原是出於濟世利人的本義。這種濟世的心是從「民胞物與」的觀念而來。固然從儒家的道理上講，是修身，齊家，治國，平天下。一個士人修了身自然會推到治國平天下。不過照我的觀點來看，依然是爲了治國纔去修身。所以「欲治其國必先齊其家，欲齊其家必先修其身，」這句話倒是頗有所道破。換言之，即本來是只爲治國平天下，至於修身誠意不過是個手段而已。可見政治活動是他們的眞正目的，至於由自己的道德問題而上溯到形而上學上的悟道，都不過直接與間接手段罷了。所以我說「士」階級的使命根本在於「干」政。其講學不過手段而已。可惜他們的干政與泰西所謂憲政，革命等等完全不同，只是想「致君堯舜」。這種辦法乃是一條絕對走不通的路。不過他們卻「知其不可爲而爲之」；至少亦未嘗沒有若干成績。就是把專制君主的腐敗暴虐稍稍挽回了些。所以我說，他們只是威權政治高壓政治下的透氣洞與消毒素。倘使沒有他們，政治的自身中毒還要來得快

些；社會的自行奔潰還要來急些。他們在歷史上的使命，在我看，可算已經盡了。

到了今天，士的階級已完全不存在。其故有二。第一是到了清朝，乃是外族操統治權，表面上雖推崇所謂「正學」，而實際上對於讀書人已早不容其有這種氣概。以致流於虛僞。而餖飣的考據學乃乘運而起。第二是西方文化的傳入。西方文化有一個奇怪的地方：就是在西方本土可以把宗教與科學合在一起。因爲在西方人這種調和只是事實上莫知其然而然，本沒有邏輯的關聯可言。而凡傳染西方文化的他種民族卻無法這樣照辦。所以科學與宗教的衝突在西方人不過是一個理論上的問題，不致引起生活上的衝突。而他種民族則不然。苟一傳染了西方的科學必定動搖及於全部生活，尤其是關於神祕性的那些方面；所以清末數十年總時時有「中學爲體，西學爲用」的爭論，就是這爲此，——直到現在還有人提起，可見其中確有問題。由於這二點，所以士的使命在歷史上算已結束了。此後如何，非本文所欲論。因爲本文只是分析，並不想有所主張。

十三

本篇討論理學不過是拿來作一個例證而已。想證明苟從文化的觀點來看，邏輯，形而上學，道德，社會，政治都是在一個需要上打成一片。再打穿後壁來說，即表面是邏輯，而暗中只是一種社會思想；表面上是形而上學，而暗中只是一個道德問題；表面上是道德理論，而暗中只是一種政治運動。再換言之，即某種政治運動必需要某種道德爲基礎；某種道德必需要某種形而上學爲其保障；某種形而上學必需要某種邏輯爲工具。所以文化是一個整個兒的。我這種見地是不是與近來社會學上所謂功能派 (functional school in sociology)相同，我自己亦不知道。因爲我對於社會學沒有研究。但我敢說，我作此觀點是完全由於自己一個人想出來的。是否在學術上有貢獻，還要請大家評定。我所以作此種觀點亦由於我有一種知識論。我把知識分爲二大類。即一類是具象的；一類是抽象的。凡抽象的知識是以所抽的爲對象。這一類的知識對於具象的知識不過是一種解釋與說明罷了。解釋與說明卻可有種種不同，不限於一個。其作用不在揭穿外物的眞相，而乃在於作這樣解釋則我們便可這樣對付此外物，作那樣解釋則我們可以那樣對付此外物。完全在左右我們自己的態度。至於若問這些解釋

的知識本身是否眞理，我則答之曰：只看他對於我們起作用的效力如何。用一個不十分切的比喩來說，就好像催眠術：凡眞能催得眠的卽爲眞理；如催而不眠就不是眞理。而邏輯，形而上學，道德，理想，社會思想，政治理論都是屬於這一類解釋性質的。這些的功用只在於變化我們自己的態度。關於這我這個知識論的內容，本篇不願詳述，因爲我已在他處發表了。

總之，本篇是志在提出一個新觀點：卽把邏輯溶在文化全體中來講，不拿他當作一個獨立的東西。於是從邏輯講到形而上學；又從形而上學講道到德；又從道德講到社會政治；把這些打成一片。至於講到理學不過用爲例證而已。（意在表明人生價值的根據在於「不朽」，而不朽必靠着整體，理學家在社會上只是把世間的道德使其爲孔孟化了。）不過理學雖以政治爲動機，但其所用的邏輯卻是類乎丙種而不是丁種。所以嚴格言之，中國亦根本上沒有丁種邏輯。現在國內講哲學的都歡喜努力製造系統，我則不想建立一個哲學系統。龔定菴的詩云：「但開風氣不爲師。」我現在只想開一個新方面而已。（這樣的方法在歐美人似乎亦尙未有人提到，只有 Spengler 稍近乎此，可惜他太缺乏條理了。）

民國二十八年七月二十七日稿

追記：本篇述「士」在中國政治史上的地位，似尙有一點應得補充。卽中國歷史上眞執政權的從來不是屬於「士」階級的。儒家雖以堯舜禹湯文武周公爲孔子的系統中前輩，以爲孔子繼其大統，而其實他們卻都不是「士」。自孔子以後，那就更不必說了。可見中國幾千年的歷史上所有掌政權的人始終是在「士」階級以外的另一些人們。這些人們在孔子以前的卻被儒家加以理想化，認爲是聖人。孔子以後的，因爲人所共知，不能加以理想化，所以照其實在情形乃都是所謂亂臣賊子。總之，這些人就道德的觀點來看，都是不道德的。可是中國執政權的人除了上古以外，可以說完全是不道德的。所以孔子纔有「爲政以德」的主張，以應環境的需要。不但當時使人感到有此需要，卽後來數百年亦無時不使人覺着有使執政者道德化的必要。此所以儒家思想在孔子以後數千百年間依然是活的，而不化爲殭石，就是爲此。但雖有此需要，而儒家理想卻始終未實現。這便由於「士」始終未能自行執政。士只能作一個輔佐者。因此我立一個怪名詞曰：輔治階級。因爲他的目的只在輔助他人，不在於自己做。根據這一點，我乃看出中國立憲運動所以不成的緣故。須知英美式的憲政都是由中流階級起來自負國家的責任，而中國的士一向只是爲人作師保的，如何能起來自己幹呢？其心理不同，其責任與辦法自然有異。這由於文化使然。多年文化所積成的而一旦想把他變了，如何能成呢？至於積久而生弊，本來是輔助他人的乃一變爲諂媚求容；本來是想致君堯舜而一變爲逢惡獵官。所以到了後來雖有士之名而已早無士之實。如果用這種人作憲政

的柱石，則憲政豈非築於沙上麼？我作此說並非批評時事，乃只在表明文化有全體相關性。決不能一鱗半爪所有變更。且卽就思想方面而言，亦可看見這種情形。儒家所主張的「盡性」，「知命」，「固窮」，以及「主敬」無不與「士」的地位有關。不僅這些具體的學說是配合在化文中社會內的，且卽左右這些思想的路徑與規則（卽邏輯）亦是在暗中跟着文化的特性而走。因此我這篇的主旨在表明邏輯是應乎文化所需要的（logic as cultural demand）。

同年十月四日校畢追記。

附　　錄　　五

思想自由與文化

本篇是一九三七年一月所寫，載於文哲月刊一卷十期，現在加以删削，附錄於此。

一

「思想自由」不是指思想得自由自在發生出來而言。因爲思想在個人的腦中並沒有所謂自由與不自由。這個問題乃是起於思想的對外發表。就是思想的發表是否受外來力量的干涉。如果受干涉，乃有不自由。有不自由，然後纔爭自由。所以思想自由不是一個關於思想本身內容的問題，乃是一個思想在社會上勢力的問題。即是一個具有政治性質的問題。但又不僅是單純的政治問題，卻又同時涉及教育等各方面，而與全文化相關。

現在我要說明這個問題的重要性。我以爲歐洲近世文化所以能卓然特出者，而與中古爲劃期的不同，其根本卻靠了這個思想自由。可以說歐美之所以成爲今日之歐美，完全是由思想自由的花而結成的果。一班人不明此理，以爲思想自由不過是民主政治的條件之一而已。其實不然。須知民主政治不僅是一種制度，乃是一個生活。這種生活不是由一紙憲法所能養成。中國自辛亥以來，屢次制憲，然迄今未成。不是因爲憲法成則民治立。乃正是因爲中國人根本上沒有民主式的「生活」，所以憲法永無成立之望。明白了民主是一種生活，就好像魚在水中一樣，人們生活於民主政治之下，則便可知思想自由之在民主政治上占何等地位了。

思想自由所以能開放出來近世歐美文化的原故，乃是因爲由思想自由纔辦到政教分離。所以在最初爭思想自由乃是對於宗教而爭。讀者只須一看近世初期的科學史與哲學史，便知道有好些大學者是曾受過宗教的壓迫的。其結果有法國的大革命與美國的獨立。從此「自由」一辭便成爲經典了。所以英國的 Eury 教授作了一部思想自由史，即說思想自由經過如此苦鬭以後，已是然屹不搖了。不過須知在第一段落只是對宗教爭自由。可算已告成功。在今天不但宗教不爲自由的障礙，卻有時反可爲自由的保護。尤其是在我們今天的中國。可是第一段落雖完了，而第二段落卻又跟着來了。第二段落中爭自由的對象不是宗教而是政治。那政治上又流於趨向於專制與獨裁了。所以自由之在今日依然在風雨飄搖之中。不但不是不

成問題，乃反是岌岌殆哉的狀態。關於這一點容下文再說。

現在要說的只是希望大家明白近世歐美文化所以能如此燦爛的原故不外乎受了政教分開之賜。因爲政治與宗教分開，所以宗教的作用只見其關於個人修養有補助，而不見其對於公衆事務有何強制力。這便把宗教限於個人的內心生活了。至於政治卻又與內心生活無涉。只管公同秩序。在秩序與和平下，一切關於個人的則聽其自由。這個狀態可名之曰自由主義。歐美近百餘年的文化所以能特別茂盛便是由於此。可見思想自由不啻是歐美近世文明的心核。

二

英國的 J. S. Mill 著有自由論(Oh Liberty)，是一八五九年出版的，距今有七十八年了。我現在把他所說的幾條原則抽繹出來，以明自由主義的立場是依然有絕對顚撲不破的眞理。

第一點，他以爲無論何種思想決不會完全無可批評。換言之，卽無論何種學說與主義絕對不會圓滿完美到絲毫無缺點的程度。因爲人們總是有見不到的。並且人們總是以自己的思想爲對的。所以任何思想與主義以及學說斷乎不能不容人批評。就是因爲世界上迄今還從未看見過有一種思想是絕對無可駁難的。須知以往所認爲絕對的眞理，等到繼續研究下去，後來居然發見不是絕對的眞理，而大有修改的餘地或推翻的可能。則又安保今天所認爲絕對的眞理不爲將來所推翻與改正呢？因此之故，我們必須讓遜一些：縱使今天認某種思想是對的，而仍必須同時承認不同的思想亦可以許其存在。於是每一種思想，都可容許批評與詰難。這個原則可簡單名之曰：世上從無絕對無諍之思想。

第二，他以爲凡是正當的思想是不怕批評的。這無異乎俗諺所謂眞金不怕火來燒。反面來說，就是：怕燒的必不是眞金。假如某一黨建立個某主義，而不許人批評。對於批評者，加以刑罰。就是以政治的力量來保護其思想。殊不知思想自身的健全就可爲其保障，用不着藉政治的力量來庇護。假如某種主義其本身大有可議，雖定於憲章，視批評爲厲禁，而仍無以服反對者之心。這就是說，某種主義欲使其成爲全國所公認爲合理的之時，不妨先儘量讓大家自由批評一下。倘其能經得起批評，自然可以成立。若其不然，雖以武力爲後盾，以法律爲藉口，以政治爲護符，其結果亦是徒然。

主持某種主義者雖赫赫於一時，而仍必內愧於良心。這個原則可簡單名之曰：凡一種思想必須與其相反者由批評與駁難而後始見其中那幾點是最立得住的。

第三，他以爲思想自由之要義在於使二種相反或二種以上相異之思想併呈於人們面前，以供選擇；斷乎不可使主持一種思想之當事人自作裁判官。譬如我自創一種主義，同時我又自居爲政府，於是以政權的力量定出法律，以爲凡對於我這個思想的批評都是錯的。試問這是不是無異於自作原告同時又自作法官麼？在這個情形之下，被告縱使理由極充足，亦未有不敗訴的。所以凡關於思想，人們只可在思想上與他人爭勝，換言之，卽只可在辯論上求勝利。而斷乎不可與政權以及武力相結托。又譬如兩個人辯論，甲的理由雖充分，而乙與之口辯，卻同時手握刀槍，則甲乙兩人爭論之勝負便不決於其辯論的內容，而只在於一個有槍，一個沒有槍。沒有槍的必然敗了。所以拿思想以外的實力來維護思想，用以表明其思想的勢力，則這個得勢的思想必不是眞正合理的思想。這個原則可簡單名之曰：凡思想之得勢而必須借助於政權武力則這個思想便不是一個眞能合乎人心的思想。

第四，他以爲有些人總是主張謬論邪說應得加以禁止，但不知謬論邪說的標準由何而定，莊子上有下列一段：

>『旣使我與若辯矣，若勝我，我不勝若。若果是也，我果非也耶？我勝若，若不吾勝。我果是也，若果非也耶？其或是也，其或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？……吾誰使正之？使同乎若者正之，旣與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，旣同乎我矣，惡能正之？使異乎若與我者正之，旣異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，旣同乎我與若矣，惡能正之？』

這一段雖不免有詭辯的色彩，然拿來用於思想言論之當禁與否的標準上卻甚爲合宜。詳言之，卽一種思想或言論之當禁究竟由誰來決定，以何標準決定。若由政府來決定，則凡在朝黨都可禁絕在野黨的言論。因爲從在朝黨來看，在野黨的言論總是不對的。倘由人民來判斷，則必取決於大多數。一種思想不爲大多數所喜，則這種思想之爲無力便可想見。這種思想既無力量卽不足爲患，又何必加以厲禁呢？蓋不禁而實際上亦等於禁，又何必過慮呢？而況此不爲大多數人所喜的少數人思想正不妨聽其自存。

以便於他日印證一下,知道究竟多數所喜者爲眞,抑或少數所信者爲眞。因爲歷史上往往告訴我們:前一時代大多數人所堅持的思想正是後一時代大多數人所反對的思想。

中國人總是怕邪說能搖惑人心,其實凡能搖惑人心的必是其中含有相當的眞理。倘若是完全邪說謬論則決不會使人起信。例如我忽發奇想,主張人割了腸胃反可以延年。我想決沒有許多人聽從此說。則其說自然不足爲患。可見凡能搖惑人心的思想不在其說之爲詭奇,而反在於其說之有逼近眞理處。這個原則可簡單名之曰:異說奇論實無禁止之必要。

第五,他以爲思想誠然亦許有不健全的,但對於這些不健全的思想只能再用思想去矯正之,不可用思想以外的武力或威權干涉之。因爲一種思想之爲健全與否非經辯論與批評是不能知道的。譬如對於一種主義,認爲其不健全而加以禁絕。試問何以知其爲不健全呢?必是由於經過與其相反的思想作比較與批評後方能知道。如此則必使正反兩個主義各能充分發揮其說。所以必先有自由討論與自由發表。然既有自由討論則便無更用武力干涉了。因爲等到其中不健全之點發見了以後,大家都知道了,其說便不足爲患。可見在自由思想的國家中,異說一興。自有其相反的思想起而與之相抗。因爲大家的言論與思想都是自由的。你旣有自由以主張此說。我當然亦有自由以反對此說。眞理愈辯而愈明。倘贊成我的人多則我的話便是合乎人性。合乎人性就是眞理。所以旣有辯論卽少盲從。旣少盲從,則任何思想一出來必有反對者與之詰難。於是思想之不健全者不可怕,因爲任何思想倘使其中有不健全,必卽受人指摘。至於若加以外力的干涉卻反而把這個思想自身的防毒素消失了。就是須知思想自身本有這樣的防毒素。在思想範圍內本可以自行矯正。倘使外力干涉則這個自行防毒的作用便不起了。這個原則可簡單名之曰:惟思想可以矯正思想而不勞外求。

第六,他以爲思想有一個奇怪性質:卽他必須與相反者相磋磨,否則卽必流於腐化。這一點在歷史上很多例證。往往一個時代思想界最有統一的現象,而不異說紛起,這個時代便是文化停滯的時代。不但此,思想界愈有定於一尊的樣子,則一切學術便停止了進步。泰西文化所以能蓬蓬勃勃,我們中國文化所以被西方人諡爲「靜止的文明」,其故都在於此。就是因爲西方自近世初期起,把思想與政權及宗教分開。於是科學乃產生。科學的最大特徵卽在於不必定於一尊。牛頓的力學雖是眞理,卻不強令愛

斯坦服從。達爾文的進化論雖是眞理，卻不限定人們絕對不許批評與反對。惟其在科學上許人們獨立研究，分岐發展，所以科學纔有進步。這條原則可簡單名之曰：思想若定於一尊便是思想的自殺。

三

以上所說乃是我就穆勒所言的加以綜合與擴充，又重新編制一下而成。並不是他的原文，讀者切勿誤會。在這裏還有幾個原則應得補充。

他以爲另外有一個最高原則：就是思想倘使不與行爲直接相連則任何危險思想都不含毒素。從反面言之，卽欲使思想自由只得有益而不見其害，則必把思想與行爲劃爲二事。以例證之，例如我在思想上主張財產就是賊贓。在某種人看來，這是危險思想。倘使我不過著書立說而已。不但社會不蒙其害，而反受其益。因爲此說一出，政府得充分徵收關於財產的各種稅了。但我若直接以此思想求見於行爲，立卽沒收人家的財產，則必破壞公共秩序與社會安寧。凡破壞公安的則決不爲社會所容忍。所以凡思想之危險性不在其思想之本身而只在於其實行上的行爲。倘使不立刻去實行，則一切思想都變爲一種「商榷」了。凡商榷與討論，在本身上決無害處。卽以共產主義而論，有人視爲洪水猛獸。其實倘使共產主義者只是著書立說，不但沒有絲毫害處，並且藉此可以使人知資本制度之不合理與其必自行奔潰。因此人們對於將來合理的經濟組織便可有相當的認識，可在一定的方向去努力了。所以無論任何危險思想若其爲商榷性質，若其只是發表意見，而不急遽實行，不有強制性質，不使反對者非服從不可，則這種思想決無絲毫害處。至於說思想雖爲一種意見，而目的終不外乎求見於實行。思想與實際是不能完全分開，我固然亦是承認的。不過如何實行，卻大有問題。關於這一層將在下文充分討論之。現在只說到思想暫與行爲分離必無害處爲止。

這是一個最根本的前提。我們必須承認這個前提，質言之，卽必須承認思想與行爲（卽貫澈此思想之行爲）可以分開，不必併作一件。在這個前提之下，我們便可以知道思想自由的主張是根據一個人生觀。這種人生觀承認人人都有獨立自尊的人格。一個人到了相當的年齡，受了相當的教育，則對於任何事都可有自己的判斷。一個人對於一切事必須由其自己判斷而後去做。不可欺蒙，亦不可壓迫。凡不承認這個道理的便是建築於一

個相反的人生觀。這個人生觀是不拿人當人，（即不當作有獨立意志與自由判斷的主體）而拿人當作工具。以為人只須施之以壓力便可帖耳服從，有類牛馬。又以為人只須加以蒙騙，即使隨意驅使，有類兒童。於是有所謂宣傳，有所謂統制新聞，有所謂檢查一切出版物，又有所謂思想警察，有所謂反動偵緝隊。總之，此種不拿人當人的人生觀是獨裁主義者的哲學。在這種獨裁的國家中誠如英人喬德(C. E. M. Joad)所說，『報紙是他的喉舌，教育是他的宣傳，歷史是他的辯護人，藝術是他的回聲差遣。國家就只是他的專用工具。』尚有何話可說！所以我說獨裁國家不是人格者的集團，乃是奴隸的集團。因為在這樣的國家中只有獨裁的首領是有獨立的人格，能自由發揮其意志，得運用自己的判斷，其餘一切人民只能奉令承旨，亦步亦趨，人云亦云而已。非但不許作反對的批評，並且即作贊成的表示亦須聽候指示，否則即為妄動，不合於紀律了。這種國家又往往以輿論的一致擁護來誇炫於國內國外。其實這種擁護的言論毫無可貴。我嘗說必定先有了思想自由，然後贊成與反對雙方纔能有價值。若根本上沒有思想自由，則贊成者雖有言論，然非出於自由則可想而知，須知承認思想言論有自由，則反對的批評固是自由，贊成的擁護當然亦是自由，誰亦不能禁止，誰不許作逢迎承旨的擁護言論。但卻必須在自由言論的前提之下。否則便不是贊成，只乃是所謂「回聲」而已。回聲乃機器之所發非人之所發。故我以為就擁護者的立場來說，亦應先辦到有言論思想的自由，因為必如此，方能見其言論思想之價值。總之，獨裁與民主若單就政治制度而言，我們還可以說各有優劣，難有高下，而獨於這兩個的背後的人生觀則以為斷乎不能承認其同為真理。因為拿人當作工具，固然是侮辱他人，即自己甘為工具，亦未嘗不是侮衊人格（自己）。一個家庭中，父母對於子女，一到了相當年齡，便不能不尊重其自己的意見，不可施以強迫，又何況一個國家呢？政府之與公民迥非父母之與子女之比，子女即在幼年亦止宜教導，不可欺蒙，豈有對於人格已成的公民而可加以欺騙與壓迫之理？

根據這個人生觀遂使對於國家的觀念亦有不同，民主國家是把國家當作大家所公同的，換言之，即可說是「公器」。在朝的一個政黨不過暫時代表國家意志而已，好像董事被股東舉出，則董事的言行自然是代表這個公司了。但卻決不能把公司規定作永久為其所私有。所以在獨裁政治的國家不但人民是工具，即國家亦不是公器。因為國家與獨裁者不是暫時的

代表，乃是無期的合體。故歷史上沒有一個獨裁者不是終身職。其實這只是受了天然的限制；倘其人能長生不老；恐怕獨裁的局面非延長數百年不止。須知「合體」與「代表」這兩個觀念是不同的。合體卽是所謂「朕卽國家」。個人與國家合而爲一了，所以從政治思想的進展上講，現代獨裁政治以時間的遠近而論，既爲現代當然是最新的東西，但以思想內容而論，卻是復古，可以說最舊的與最陳腐的。

現在要論到教育。在上文曾說過只須一到相當年齡卽當承認其有獨立自尊的人格。這句話未嘗不含有一個教育方針在內，現代教育學上雖有種種的學說，然而我以爲如果想把人當作一塊軟膏來隨意造作以求適合造作者的目的，恐怕依然是一個妄想。老實說，人性總還是有的。因爲我們須知教育雖可變易人性而依然有其限度。不是能如獨裁者的意要造成一個牛就是牛，要造成一個馬便是馬，我們既然承認人性有其恆率，則我們對於教育方針不要以爲教育能從心所欲造出東西來。須知教育的作用只在對於人格的完成，能爲之補充。所以教育上所謂「造人」，不是造那一種用處的特別人，乃是造普通的人。所謂普通的人就是有眼能見，有心能思，有是非能辨別，有所學能更進之謂。這樣便成爲一個獨立的「人」。於此所謂「人」卽指不是爲某一種用處而設的。好像獨裁國家與民主國家在這一點上又有一個大區別。民主國的教育是造「人」，而獨裁國的教育是製造「信徒」。這個區別點卽在於一個是只求人格的完成，至於信不信不妨等到他有自立判斷的能力以後再說，而一個則只管他信與不信，寧可不養成其自立的判斷，而不肯犧牲信徒的收攬。前一種普通名曰「自由教育」(liberal education)，就是把所有學問教給人們只供其自由判斷之資。例如在大學中講授進化論，但學生有了充分的學識以後，他如果不信進化論，亦得由他。或許他另創一種退化論，亦不能禁止他。所以在這樣的教育上所有一切課程與學術都只是預凖的材料；以便學生將來的運用；而絕對不是貫入任何信條。直言之，卽不是想造成任何學說，思想，主義的信徒。

這樣的教育可以說是自由主義的教育，但其背後卻有一個平等原則在內。須知「自由」這個概念是與「平等」這個概念不可分開。或可以說兩個概念是指一件事的兩方面。卽以教育爲例而言：人類之受教育時期就等於動物之哺乳時期，動物唯在哺乳期內是不能獨立的，一脫離了此期便是一個自己生活的東西了。人類亦應如此，受教育期滿以後，便是一個獨立

自足的人，對於其他一切人是平等的。因為大家都是一樣的人，卽父母對之亦不能抹煞其自由。平等的意義是根據這個原理而出，所以凡自由無不是基於平等的人生觀而成。

平等的人生觀不但承認人們有了相當的教育以後大家在人格上是平等的，並且更承認人人在社會上應有展其才能之平等的機會。所以自由主義不是一種主義，乃只是保障一切主義的條件。一切主義必先賴有思想自由方能成立。我嘗說，民主與自由決不能視為一種主義。我又嘗以踢球的圍場來作比喻：自由只是那個球規與球網，而不是踢球的任何一隊。有了球規，任何人卽可以來此圍場競賽。所以自由思想的國家內共產主義者得依言論自由的保障而主張其學說，法西斯主義者亦能在此條件下大放厥辭。這便是證明自由不是自由主義者所專有的；自由主義者之主張自由亦決不是專為了他們一派。可見自由乃只是一種公共的規則，大家所同享的基礎。必須先有這個基礎，先立這個規則，然後方能說到其他。但須知凡是一種規則總有些不便利處。例如踢球，不及門便是未中。如果欲去掉這些不便利處則必定使規則失去了其公共性，而為單方的了。例如在民主國，一切思想之見諸實施必以多數取決，少數的主張自處於不利的地位。但有時在某一時代為少數，不能實現其思想與主張；又安知過了這個時代以後，在另一時代少數不卽變為多數呢？所以眞正了解自由眞諦的少數者決不性急；決不悲觀；決不橫決；亦不灰心。因為他們知道人類的思想是常常在那裏變化的，社會是在那裏不斷地推演的，今日之所是，安知不為明日之所非，今日之所非，安知不為明日之所是呢？他們必定又知道自由討論，多數取決，是共守的規則，這個規則在今天不便於我，安知明日不卽為有利於我呢？他們更知道倘使破壞了這個公共規則，亦未嘗不可大伸其志，無如自由去掉了，便沒有共守的條規，又安能置其勝利於堅固的基礎上呢？所以眞正的自由主義者不把自由當作自己一派的要求，而把他推廣出去，作為大家共同的軌道與條件。

總之，自由（卽思想自由）是一個國家能得治安與平和的基本條件。因為沒有自由，勢必各訴諸武力，鬬爭卽起。故有自由始有平和，始有治，否則平和不保，必釀亂。自由是一個文化得以發揚的基本條件。因為沒有自由卽不復有創造的思想，卽有之亦不得批評與糾正。須知文化的進展惟在各種異說相磨盪中；倘思想定於一尊，則文化必卽停滯了。自由是國民道

德養成的基本條件，沒有自由必使民德墮落。因為一個民族必須其中的各個分子都有健全的獨立精神，倘使把一國的人民教養成好像奴隸一樣只知跟隨，不知辨別，不敢批評，則這個民族必定會衰頹下去。所以自由乃是立國的根本。

四

老實說，對於自由與民主，實在從未有眞正的反對論。有之只是法西斯，這容後再說罷。至於共產主義卻並不反對自由與民主。他們以為現在的民主政治不是眞正的民主政治，而依然只是有產階級的專政。所以現在的自由亦只是有產階級的自由，而無產階級並未獲得自由。根據這一點，他們以為民主革命（如法國大革命）只是中產階級對於貴族君主僧侶的革命，而尙未曾普及到無產階級。必須再有一個無產階級的革命，然後方能去掉經濟上的階級。到了那時，國家亦沒有了，於是乃得眞正的自由與民主。我們對於這一段議論不但不反對，並且十二分同意。我們承認在歐洲歷史上今天的自由確尙未澈底。只有從神權上解放出來的宗教自由，只有從民權上爭得的政治自由，而卻尙未做到人人都有生存權的經濟自由。所以以往的宗教革命是爭宗教自由的成功，以往的政治革命是爭政治自由的成功。現在又到了第三個段落：就是經濟上不自由不平等愈趨愈甚，所以爭經濟上的自由之要求變為現代唯一的企圖了。

我們因此不能不承認在宗教革命與政治革命之後必須再來一個經濟革命。老實說，歐美在近二三百年以來，所有的歷史就是一部解放史。而在此數百年中文化能特別發展，超過有史以來的任何時代，亦就是為此。近見東方雜誌上有浦薛鳳一文，頗與我有相同的見地，他以為『歷史上長時期與大規模的左傾運動到後來總是相當成功，』他對於「左傾」解釋雖是指「反抗現狀，要求變法，企求革命，」而我則以為就是我所謂的「解放」。打破信仰的現狀，把宗教解放了；打破君權的現狀，把政治解放了；所以我說一部歐洲近代史只是一部解放史，明白了解放的趨勢是不可抗的，是百迴千折而終久要相當實現的，則必定知道今後的一幕，就是經濟革命。所以我們對於這一點可以說完全與共產主義者立於同一的立足點。但我們對於共產主義者主張要實現經濟革命必須經過一個無產專政的階段，則引為不可通，我們從宗教革命與政治革命二個先例來看，便知其不合理了。

在宗教革命上不過推翻了宗教的壓制，而並未轉而施其壓制於教皇與教會，在政治革命上亦不過打倒了君主的專制，卻並不是不許君主與貴族以平民資格來參與政治。何以在經濟革命的時候必須把所有的有產階級一律褫奪其自由呢，我以爲人總是有感情的。你以惡意對我，我當然以惡意報你。無論在信仰政治或經濟上，凡有改革的主張，倘必動輒以武力求貫澈，殺人不厭其多，恐怖愈大愈好，則其結果必把對方亦激起來反抗而後已，且其結果止有互殺。到了那時，人類的理性早已失其作用，止有感情的高潮支配着對敵的兩方而已。因爲這個緣故，我很贊成浦君所說，任何過激的改革，其結果只成就一半，並且我還要加上一句，就是要保全這一半亦必須立刻變爲「溫和化」。

還有一點就是有人把民主自由只認爲是中等階級的「意識形態」。無產階級便不需有此。我們從歷史上看，誠然政治革命把中產階級解放了。然而他們所標榜的自由平等卻並不是專爲他們一個階級的利益而設的。他們在當時亦決料不到數百年以後會因爲放任政策太過之故，致使無產階級更失自由。在當時並未感覺經濟上的自由與政治上的自由同等重要。並且以爲只須政治上有自由，經濟上視個人的努力如何，亦決可有相當自由。那裏知道個人主義的放任經濟反產生大多數的無產者，不得受自由的利益呢？這完全是後來的情形，豈可歸罪於當時。所以因懷恨個人主義的放任經濟遂亦懷恨及於自由平等，這乃是恨僧及袈裟，實在是一件不通的事。

在這裏我們卻應得討論另外的一個問題了。就是上文所說的思想必是求見於實行；不求實現的思想必是無足重輕的。因此我們須討論思想如何實現的問題。一個人的事總是好辦的。如我有一種厭世的思想，則我自殺或絕食都可使其見於實行。但關於全社會則不能如此，換言之，即不能隨我的意，要怎樣便怎樣，我們必須承認社會是一個「異質的結合」(heterogeneous whole)。在此種結合中各分子有共同的地方，復有各異的地方。即有共同的利害亦有各別的利害。既然在一個社會中利害不能完全一致，則其中的思想自然亦不一致。因爲思想無論如何公正，總不能免去爲利害所牽制的影響。因此我們必須承認任何思想都包含有若干偏見，而偏見則根據於利害而起。我們在這個前提之下，必須主張任何一種思想，若求實現，必須有所「折衷」(neutralization)，因爲一種思想而絕對不稍加以折

扣,使之實現,便無異於完全打倒其相反的其他思想。須知僅是思想尚不要緊,而思想是代表利害的,則以一種利害而完全把相反的或相異的利害都埋沒了,這便把社會的本性(異質的結合)犧牲了。所以我們旣知道社會總是異質結合則必定知道任何思想,若僅是思想,是不成問題的,倘若求其實行,必須拿出來與各方面相調和相磋商,自然會有若干的折扣。浦君在其文中亦提到這一點,他說:『若問歷史上長時期大規模的左傾運動究竟成功了多少?其左傾主張究竟實現幾許?吾人可肯定答復:只一部分,充其量,大約一半而已。』他對於這個緣故又歸咎於雙方當事者的過激行爲。我則以爲此乃昧於社會上人性而使然。本來凡事涉及大衆,則決不能有快意之擧。愈是一意孤行,其結果愈惹反動。因此我們可以說沒有一個主義是如其量實現的,但亦沒有一種思想不可於幾分之幾見於實行。明白了這個道理,則可知思想自思想,實行自實行,思想只須求其合理就行了,激烈一些偏狹一些不要緊。而實行則必須與人家調和折衷。此「調和」(compromise)所以爲立國之要道,因爲沒有調和就不復有平和與秩序。破壞了平和與秩序以求貫澈其主義,而其結果依然仍不過至多實現一半。可見無論取那一種方法,而最後還是不能避去調和。可見思想苟與實行分開便無絲毫危險。

五

在思想上崇尙創造,應得有充分的自由,在實行上,必須妥協,應得有相當的讓步。這二點是西方文化的根本精神。亦就是歐美人所以立國之道。可是中國人對於這一層似乎全不了解。我嘗推求其故,以爲是基於中西文化之不同。我又嘗推究何以中國人吸取西方文化以後反而弄得大糟特糟,其故亦未始不在於此。

中國人根本上卽不了解思想自由是立國的根本。其故是由於中國的傳統文化上沒有這個問題。並不是說中國人不主張思想自由,乃只是說中國根本上就沒有思想自由與否的問題。中國人不感覺到有這樣一個重要的問題。所以我嘗說,中國自最近四十餘年來輸入自由平等的學說,辛亥又經過革命,按理則民主的觀念應該深入人心,而實際上卻等於春風過馬耳。不但一班人民絕無民主觀念,卽在政治上作憲政運動與民權提倡的人們亦未必眞正明白民主是何物。(中國人最奇怪的是在臺下時必高呼民權,一

上臺即主張只許政府有權，所以有人說中國政客是窮則兼善天下，達則獨善其身。）因為據我看，他們總是把民主自由當作一種制度，不能看透到背後，發見其為一種文化。須知制度是外殼，猶如房屋一樣，中國人儘管住西洋式的房子，但其一切習慣都未曾改換，其結果必致格格不入。中國之改建共和亦正有類於此。我敢說倘中國人的心思習慣與生活習慣以及對人觀念處世態度不改變，民主政治決無由實現。但我所謂改變生活習慣並不是說住洋樓，吃洋飧，坐汽車，說洋話。我以為現在住洋樓坐汽車，說洋話，吃西飧的人們其心思習慣與生活訓練仍是不適於民主政治的。

在此我願把中西文化作一個比較。須知思想自由之所為西方文化的精髓，乃正由於西方文化是「主智的文化」，主智的文化不能不「尙異」。然西方人則以為雖異義紛出而不為害，此乃尙「智」所使然。

我們中國的傳統文化則不然，他根本上是一種「主德行的文化」。我嘗戲擬一個怪名詞曰：以道德為中心的文化(ethicocentric civilization)。要說明此點，又非借用現在社會學家所謂的「文化型」(cultural pattern)不可。他們說每一種文化其中都有一個型；全部文化都為這個型的顏色所染。我的意思亦是如此。我以為中國全部文化都是染了一種顏色，這個顏色那是所謂「修身」這個觀念。例如孟子上。『今夫奕之為數，小數也；不專心致志，則不得也。』又如論語上。『君子無所爭，必也射乎。揖讓而升，下而飲，其爭也君子。』這顯然把奕與射都當作修身之工具，都從其有修身的作用來看。此外如「醫」，亦不當作一種術，依然具有修養的功用。所以中國一切文明都是染了道德的顏色，因此我名之曰：主修的文化（修即是修養與修身），以與西方的主智文化相對照。

主修的文化必有一個特點：就是不能不尙統一。因為分歧立異必與修養有大不便利。雖則中國數千年來在政治上依然是割據的時候大過於統一的時候，然而在文化上卻始終沒有分裂。而中國所以能到今天猶保持一個整個兒的樣子，亦就是靠這個具有統一性與主張統一的文化。尙統一的主修文化與尙分岐的主智文化，其對付異說是有不同。西方的主智文化對於異說是有所謂 toleration，此字譯為「忍容」，其實不妥，乃只是「聽之」（即聽其自然不加干涉）的意思而已。中國的主修文化則有所謂「包容」，須知包容與兼收等等只是表示寬大，乃是由我而把你包容過來，以表示我的寬大，並不是由你在我以外，自成對立的形勢。中國人只有「寬大」的

觀念與「兼收並攝」的態度,所謂道並行而不相害,乃只是從我的觀點把你的道認爲與我無礙罷了。西方則不然,他們確認爲你的道與我的道雖是相害的,但我仍不妨聽你道其所道,而不加以干涉。這是思想自由,不是包容。至於關於調和,二者亦有不同。所謂調和就是互讓,中國人亦很注重退讓,但中國人的讓德是基於責己的心理而成。西方則以讓步而求貫澈所主張,卽西方的讓依然是由「爭」而出,惟爭而始有讓。所以西方的主智文化旣尙分歧,當然要偏於競爭。而我們中國文化旣主修養,又尙統一,則勢必側重於無競爭。所以中國人的讓遂成爲不競爭的讓,其性質與西方的便不相同了。

但主修的文化卻另有一個優點,足以相償。就是不尙理論,而凡事求教訓於經驗(卽閱歷)。所以中國人最重過去的閱歷,把經驗所得列爲教訓。須知實際上凡能實行的無不是調和與折衷,中國人由實際所經驗的亦只是這個教訓。因此中國人不像外國人那樣迷信理論,更不像外國人那樣求澈底,求完全,求痛快。中國人因此不會有過激的地方。因爲尙理論則重想像或推想,尙經驗則重實際,看情形。拿過去的經驗爲準繩,不以未來的妄想作根據。

我以爲中國的文化上雖根本上不發生這樣的自由問題,然而西方文化進來了以後,依然還是要發生的。所以本篇不是專討論中西文化的比較,乃是想從文化上證明思想自由之爲重要。其重要之點又不僅在其爲西方文化的精髓,而且亦在於我們中國以性質不相同的東方文化,如何把他吸收過來。我常說,中國如果不遇着西方文化,中國本身並無多大問題。無如西方文化的侵入是個必然之勢,於是問題乃起。如何調和中西文化,使西方文化進來而又不致推翻中國固有的文化,這是一個大問題,決非本篇所能討論。因爲言之太長,現在只能說,西方文化旣來了,則西方文化之精髓的民主自由卽應得隨之使其充分進來。讀者不要以爲歐洲目前正鬧獨裁,以爲他們換了路線,殊不知這只是一個時代的反動,在歐洲歷史上不啻等於維也納會議,神聖同盟(不過特別厲害些)一樣。我們倘能拉長了看,必見終久是解放運動占勝利,卽經過多少迴旋而終須恢復到自由這一條大路上去。否則卽必爲西方文化整個兒破產,我想這又太悲觀了。

後　序

本書寫成以後，覺得又有些意思應當說一說，所以作此後序。希望讀者先看完本書以後，再看這篇後序。因為此後序內所討論的問題都是書中雖已討論到而卻沒有弄得更清楚的。本書以知識社會學為出發點，以討論一切知識，例如哲學，名學以及政治思想，道德理論等。知識社會學本是德國學者所發明的，其原文為 Wissenssoziologie。在英文則稱之為 sociology of knowledge，其實只是從社會學以研究知識。而所研究的乃是知識之社會性(social character of knowledge)。因為人們的知識除了當前的目見耳聞以外，如果見而辨為何物，聞而知其為何聲，至少必是受「同人」(fellow men)交譚的影響。就是因為沒有一個人是從生下來就始終孤獨而不與他人交通的。既是從小生下來就與他人（在小的時候至少是母親相伴着）羣居在一起，則其知識之受社會影響乃是始於孩提時代。到了成人則更不用說了。所以我們研究人類知識而把其社會性抽除，乃是一件大大的「杜撰」。因此知識社會學恐怕在知識論中是居於一個不可缺的地位。但須知知識社會學卻不就是知識論，因為二者在出發點上有些不同。知識社會學是以社會學的立場而去研究知識。知識論卻並不限於必以社會學為立場，有時以哲學為立場，有時以名學為立場都可以的。且更可以拿心理學作立場去講的。故知識論在實際上是凡從心理學來講的便屬於心理學；凡從名學來講的便屬於名學；凡從社會學來講的便屬於社會學。至於從哲學來講知識則這種知識論依然是在哲學範圍以內。本書雖然想把各方面合起來成為一個獨立的知識論，但卻承認這卻只是一個綜合的知識論，而並不是真正獨立的知識論。

本書既偏重於以社會學為立場的知識論則自不免要受一種責難：就是說從知識社會學來看哲學，便是從哲學以外來觀看哲學；凡立在哲學以外者其自身當然不能再仍是哲學了。果爾則本書所主張的便顯然不復是一種哲學學說。如果我要自己認為我此種主張依然還可以算一種哲學則必須有說明方可。不過我這種哲學是研究哲學史而得來，自然和當代學者從邏輯研究而得來的哲學有所不同了。我嘗分有「哲學的自外觀看」(philosophy from without)與「哲學的自內研求」(philosophy from

within)。前者把哲學本身當作一個對象來考察；後者卻是深入於哲學中研究其中所揭出的那些問題（例如本體的一多與心物的孰為根本等）。這兩個觀點，就其本身而言，是不能合併的，因為兩個觀點自有很大的距離。但是雖不能合併為一，而卻可互相溝通。所謂溝通乃是說可以從知識社會學的觀點以講哲學，決定哲學的性質是甚麼；同時又可以從哲學的觀點來決定知識社會學的地位。這樣的溝通不過是觀點的互相輪轉，並不是把兩觀點合併為一。本書就是採取這樣的辦法。在第一編是以哲學上知識論的立場對於知識社會學來建立一個哲學的基礎。在第二編則回轉過來又從知識社會學來觀看哲學究竟是甚麼一樣東西。如果有人進一步責難我，以為當我站在知識社會學而來講哲學的時候，我是把多年自己所研究的哲學拋在一邊了。我承認這樣的責難是有理的。因為我自信我對於哲學尚可算是內行；至於知識社會學則不敢說有多少的心得。今天拋棄了本行而來談外行，誠不免有自己好笑的地方。但我自信我今天這樣的辦法乃仍只是換一個方法來建立哲學，而不是消滅哲學。歐美最近思想界上自從卡那魄(Carnap)一派人物出來，取消哲學，換言之，即取消形而上學，已成一個有力的論據。我今天所為在表面上和他一樣。他們是從言語與邏輯的分析上把形而上學否定了。我卻是從社會文化的需要上把形而上學改質了。我不但把形而上學之原有的性質加以改換，並且把形而上學從卡氏一派的否定運動中救了出來使其重新建立。關於這一點，書中比較不詳，現在補充之。

我們討論形而上學可分三點：第一是「形而上界」(metaphysical realm)，即問：是否有個形而上界？第二是形而上學上各種學說(metaphysical theories)；第三是所謂「形而上的命題」(metaphysical proposition)。這三點不是一件事。先從第三點討論起。「命題」二字譯得最不妥，如果改為「辭句」或「標辭」則對於我們的討論更有幫助了。所謂命題其實就是「一句話」。所以說我們不能說關於形而上的話其本身就是形而上的。可見形而上學的命題是在邏輯內的。因為其本身只仍然是一個命題，而不就是形而上學的對象。在此處，卡那魄分別言語有形式的狀態與實質的狀態 (the formal and material modes of speech) 很對於我們的討論有幫助。我們普通往往把這樣的分別弄不清楚，以致把形而上學的命題誤認為形而上學的對象。須知凡命題都是個「表示」(expression)。

凡表示必有其規則。不合乎其規則便不能有表示。表示的規則就是所謂邏輯（即名學）。在此處，我又要插幾句關於邏輯性質的話。我以爲表示的「規則」是爲了表示的便利而立的。這亦就是「約定俗成」的意思，就是英文所謂 conventional。不過於此所謂約定俗成不是一個民族，一個社會，隨便所做的，乃是全人類自然而然所做成的。這一點正和康特(Kant)相同：認爲有個「汎心」(consciousness in general)在那裏不得不然作如此的約定。因爲不如此便不能有表示。然而我們須知人類的知識並不限定都由於表示而得。經驗是由於當下的直見，宗教的悟道是由於所謂神祕的直見。凡此都不必限於在表示上方能成立。所以經驗的命題其本身不是經驗；宗教的命題其本身不是宗教。根據此點，則我們對於卡氏一派反對形而上學的人們便有了答案。就是說形而上學的命題誠如他們所說，是「無意義的」(meaningless)。但我們不能因此就主張形而上不復存在。如果我們以爲離了形而上學的命題尙可有形而上的，則這個形而上的便不是形而上學而乃是「形而上界」。我們對於形而上界旣不能用經驗去證實，又不能用邏輯去推定，則我們只有所謂「承認」(acknowledge) 而已。這個承認，我只能歸之於「文化上的要求」(cultural demand)。這個意思亦未嘗不是導源於康特；他以爲理性之憑空突進，達於不可知界，乃是由於理性自身不能不有這樣的要求；而我則以爲是由於文化結構上有這樣的潛存方面，非把這個潛存方面化爲具體表現，則不能得滿足。故文化的要求是志在於得文化的滿足。所謂形而上界乃只是個「要求的概念」(demanding concept)。爲甚麼必要求有這麼一個概念呢？就因爲沒有牠，則在文化上終歸有個缺隙。要塡補這個缺隙，所以纔不得已立了這樣的一個概念。其實和「限制概念」(limiting concept) 在功用上是一樣的。例如我們說「這個世界以外我們甚麼都不能知道」，其實這句話並無意義，只不過告訴我們說這個世界有限制而已。這便是所謂限制概念。要求概念亦和牠相同，不過只是非有牠不能把空隙塡滿罷了。於是便知形而上學是由形而上學各種學說而組成，而其所以有各種形而上學學說乃是由於不能不有這個形而上界。這個形而上界只能承認，而不能研究。一加研究便變爲形而上學的學說了。學說卻不限於一種。我嘗有一個比喻：譬如猜謎。本來英文 speculation 就是「猜」的意思。形而上界是謎底。形而上學各學說都是猜的答案。在此卻有一個奇怪現象，正是形而上學和實驗科學不同的所

在。就是那一個人所猜的都不能說眞正與謎底相合。換言之,卽在此沒有對與不對的問題。亦可以說都對;亦可以說都不對。所以如果有一個哲學家,自以爲只有我的哲學是對了(卽猜着了謎底了),著者以爲此人便是不十分眞了解形而上學的性質。但著者卻又不是把所有形而上學學說都等量齊觀起來,以爲彼一是非此亦一是非;我確實承認各個學說如果比較起來是有好有壞,有圓滿的,有說不通的。但這卻不是對於這個謎底有對不對的關係,乃是學說本身上有組織得圓滿些或否而已。且不僅此,仍須檢查其對於當時的文化全盤是否相配,纔能定其高下。例如今天講唯識學其中關於心理部分就已成過去了;又如今天講朱子哲學,所謂一物有一物之理,從物理學來看,便太儱侗了。須知我們人類是個怪東西;雖明知謎底永遠不能揭開來對證,但卻總是不甘於從此放手不去猜牠。尤奇怪的是:猜得的結果並不在乎是求對於謎底,乃是就這個答案本身發生起作用來。這樣情形就是說破了亦無妨礙。因爲人們總還是在那裏努力去猜。並不因爲我把這個永遠猜不透的情形說破了而就有所灰心短氣。莊子最能對於這一點看得透,但他的「莫得其偶」與「休乎天鈞」依然他是自己的猜法。所以儘管可以識破這個情形,倘使自己有所主張,依然出不了這個圈子。這裏又回到形而上學的命題了,因爲我們對於形而上界的猜想必須用命題來表示出來,方成學說。但是因爲形而上界是非經驗又非邏輯的,所以一切對於牠的猜想當然不能是經驗的與邏輯的。同時又因爲這樣的猜想是不可少。所以形而上學的命題便又顯然不是無意義的了。卡氏所謂形而上學的命題無意義,於此所謂無意義是指其不能還元到物理知識而言;須知形而上學當然不能付之實驗,則這句話便等於說:形而上學的命題絕對與物理知識上的命題不同。這樣一來,在物理知識範圍內當然排斥形而上學的命題,而在不物理知識的實驗科學範圍內又安見得不能建立形而上學呢!總之,我的意見,從表面上看去,好像和卡氏一樣,都是想把哲學的尊嚴戳穿了,但苟細按之,我和他確有不同;我乃是和康特一樣,一方面把理性限制住了,他方面卻又對於形而上學另開一條活路。

本書既是對於社會學的知識論,先立一個哲學的基礎,則我便不能不有自己的一套哲學。現在我要在此略述我的哲學卽形而上學的意見。我的形而上學主張仍以研究知識的性質爲出發點。我在書中已說明所有的知識都是一個綜合。這個綜合又層層迭增。雖則層層上增,卻又連着其底,並

不騰雜。我在此可以說是適用層創進化論 (emergent evolutionism) 的「包底原則」(law of involution)。不過他是用於宇宙結構上，我則用於知識的結構上罷了。我之所謂綜合便無異於亞里桑逗(S. Alexander)所謂「合現」(co-presence)了。如果把這個意思再推進一步使其具有形而上的性質，則立刻變為懷特海之「緣具」(concrescence 此字訓為由因緣和合而發為具體者)。懷氏之緣具是兼指「互相內在」(mutual immanence)而言。故我主張凡是一個具體者都是由於和合而成，根本上不是一個自己存在者 (self-existent) 或自己潛存者 (self-subsistent)。再借用懷氏的話，可以說都只是一個「結」(nexūs)。懷氏又「羣」(society) 這個字以表示這樣的「結」有一定的形式。我在這一點上完全贊成他的學說。所以在我的形而上學主張上根本不把「物」當作一個「存在」(substantial entity)，同時亦不把「心」當作一個存在。亦可以說，在我的形而上學主張上完全可以把心物二字取消或廢除。因為我只承認「緣具」;須知緣具是「無自性」(此乃借用佛教術語)的。所謂無自性有三義;一是和合而成; 一是「依他」(此亦佛教用語)而起;一是瞬起卽滅。故每一緣具不是自足的，實與全世界連成一片。在這一點上我的思想很近於佛教的空宗。不過我又以為在這樣的緣具上卻有二個相反的趨勢:一個是「斷」與「逝」，一個是「連」與「住」。前一個或可說是代表物質;後一個或可說代表知識。須知這樣的說法甚為不妥。因為這四者都只是在緣具上所現的方面而已，並不是獨立的東西。故我嘗說所謂心物，其本身只是個概念，卻並沒有嚴格的對象。這樣概念的造成完全由於文化上社會功用的需要。倘深細按之，這兩個概念卽立刻化為虛空粉碎。所謂斷，逝，連，與住，四者只是說明緣具的性質。換言之，卽全靠四者方能成為緣具。如果不斷就不能起;起而不住是由於逝。雖則不住而仍必稍住，否則便歸於無有。住則必由於連。前二者又可以說是毀滅;後二者亦可以說是創造。這世界永久在毀而又創，創而又毀之中，於是得着一個「如」字。在「如」字之下，一切緣具皆恰如其量。從「如」字上來講，可以說沒有創造，但同時卻亦沒有毀滅。但在「如」字以內來看，則確是有創造，並且是有進步。這只是觀點的不同，一個是從超越方面而普遍觀之，一個是從內在方面而殊特觀之罷了，我對於形而上學的意見只主張到這樣為止。其他一切都不願多說了，以為愈多說便愈離形而上界遠了。須知形而上界本不可說，不容我們着一字。一說了便起了文化作用，而形而

上界本身卻不在文化內。我們只能承認有那麼一個界而已。如果不承認，則有時或許感到困難。像柏拉德來（Bradley）的邏輯工作，就是用「可說」以證明必須有「不可說」。又回頭來，以為有了「不可說」則一切方始可說。我今天既然必須承認有個「不可說」，卻又偏對於這個不可說來說上幾句，則我必須聲明我之所說自己亦知道不是唯一的說法。他人如有所說，在我必亦認為可以同樣成立。我決不以為只有我這樣的哲學是對的。不過我為甚麼要這樣說，而不採取他人之說，卻是因為這樣說可以和我的知識社會學相通。就是我立在知識社會學上把哲學認是文化的要求，有文化上社會上的功用，專從功用以定其性質。同時我又立在哲學上證明這樣說法有充分理由可以建立。為了打通這兩方面起見，我於是乃組成這樣的一種形而上學。但這個卻只是一個輪廓而已，並無細目。並且亦不想要細目。因為我對於細目上的學說更看得活動。例如關於空間時間。在我這樣的主張上懷氏的「潛伏的擴延」(potential extension)說亦可以採取。而康氏的認識程序(formal condition of intuition)說亦可以同樣採取。所以我對於空時問題便不必有非那樣說不可的情形。但在我這樣的說法卻亦不是任何學說中的一點都能配合得進去的。例如懷氏的「永久物相」(eternal object)說，在我看來，便必須加以變化。因為所謂「科學的物相」(scientific object) 必須在「科學的工作」(scientific operation) 之中。離了放射光鏡而說一個電子在那裏跳，這是無意義的。一切「物相」都是編入於較大的「境況」(situation) 中纔能有其存在。常識的物相，如桌子與椅子等等，亦都是在於常識層(the realm of common sense)內的全境況上纔有的。因此我便不把物相認為像懷氏所說的那樣「固定」(definiteness)了。我不主張物相「嵌入」(ingredient) 於「事流」(event)上，而主張事流合演為物相。把知識的要素根本加入於自然中。懷氏有句名言，是說我們講的知識是「自然中的知識」(perception within the nature)。我還要加上一句是：我們講的自然是知識中的自然 (nature within the perception)。必須把這兩句話合而為一方可。這便是無自性論所以能成的緣故了。現在所講的和我以前舊作多元認識論（尤其是初稿）頗有不同。有許多地方都是我已經拋棄的了。因為恐怕讀者或有誤會，所以纔寫此後序，用以補充之。

民國三十年十月三日序於北平西郊吉永莊王氏園中之居易居不易齋

中華民國三十五年一月初版
中華民國三十五年十二月再版

社會學叢刊甲集第二種 知識與文化 一冊

(38074)

定價國幣伍元
印刷地點外另加運費

著作者 張東蓀
主編者 吳文藻

發行人 朱經農 上海河南中路
印刷所 商務印書館印刷廠
發行所 商務印書館 各地

